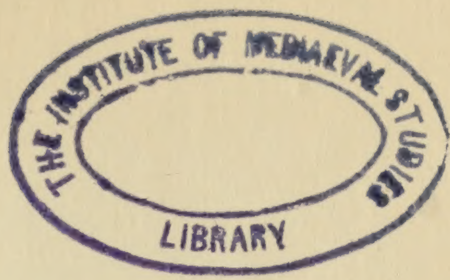


HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

CHRÉTIENNE.

TOME II.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
rue Jacob, 30.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
CHRÉTIENNE

PAR

LE D[R] HENRI RITTER,

TRADUITE DE L'ALLEMAND

ET PRÉCÉDÉE

D'UN MOT SUR LA RELATION DE LA CROYANCE AVEC LA SCIENCE,

PAR J. TRULLARD.

TOME DEUXIÈME.

PARIS.
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, 19.
1844

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

LIVRE CINQUIÈME.

ÉPOQUE DES CONTROVERSES SUR LA DOCTRINE DE LA TRINITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

Disciples et adversaires d'Origène jusqu'au commencement des controverses ariennes.

Origène laissa de nombreux disciples, parmi lesquels se trouvèrent les docteurs de l'Église les plus célèbres au IIIe siècle. Aucun d'eux, toutefois, n'apporta dans la science les larges vues du maître. Ils durent d'abord défendre sa doctrine contre une foule d'attaques, dont lui-même déjà l'avait vue assaillie. Cette tâche était d'autant plus difficile pour eux que les aperçus d'Origène étaient manifestement plus indécis sur les points fondamentaux, et que, à notre jugement, ses élèves n'avaient pas secoué ces pesantes indécisions. Quoi qu'il en soit, les opinions qu'Origène avait émises, du haut des principes généraux de la science, sur les choses temporelles, eurent beau heurter les principes admis de son

temps, elles furent toujours moins contestées que sa théorie des rapports de Dieu et du monde : ce qui prouve avec la dernière évidence qu'à cette époque les recherches scientifiques recevaient leur impulsion surtout et presque exclusivement des besoins les plus immédiats de la doctrine de l'Église.

Nous devons cependant faire remarquer que plusieurs points essentiels de la cosmologie d'Origène ne tardèrent pas à être attaqués. L'adversaire qui se leva contre cette partie de sa doctrine fut Méthodius, évêque d'Olympe, puis de Tyr, enfin martyr environ au temps de Dioclétien. Ses agressions furent surtout dirigées contre la nature des êtres créés et contre leur résurrection, telles qu'Origène les avait conçues; il composa, pour développer sa réfutation, deux ouvrages spéciaux (περὶ γενητῶν, περὶ ἀναστάσεως), et ces dialogues, comme les autres écrits de Méthodius, trahissent une imitation de Platon : il ne nous en reste que des fragments et des extraits. Comme nous nous proposons de suivre dans tout leur cours les controverses sur la Trinité, nous allons, afin de n'avoir point à nous interrompre, dire un mot ici des principes et des opinions que Méthodius opposait à Origène.

En examinant ce qui nous reste des écrits de Méthodius, nous ne voyons pas qu'il ait su apprécier justement et sur tous les points la pensée d'Origène. Il combat celle des doctrines de ce Père qui reconnaît la création comme un acte éternel, et qui reconnaît par conséquent le monde comme infini dans le temps; mais au lieu d'attaquer la conclusion, il tourne plutôt ses efforts contre la majeure, et il soutient que la notion de Dieu peut être conçue indépendamment de l'activité créatrice; il va jusqu'à soutenir la thèse que Dieu est créateur et gouverneur même avant l'existence du monde, par conséquent sans créer ni gouverner : il se propose d'éviter

par là même l'apparence d'une dépendance de Dieu par rapport au monde (1). Cela revient évidemment à dépouiller la notion de Dieu des principes nécessaires sur lesquels nous la fondons : en niant toute relation de Dieu avec le monde, il nie toute relation de Dieu avec nous. Mais il est clair que cette objection ne frappe pas assez profondément la notion de Dieu, telle qu'Origène l'a exposée et soutenue: aussi Méthodius s'est-il ménagé un autre moyen d'attaque. Il fait ce raisonnement : si, selon la doctrine d'Origène, la création accomplie dans le temps présuppose une altération en Dieu, on peut très logiquement affirmer une altération analogue lorsque Dieu cessa de créer (2). Cette objection porte précisément à penser que Méthodius n'avait pas une complète intelligence de la doctrine d'Origène en ce qui touche l'activité éternelle de Dieu dans le monde. En général, ces deux hommes partent de points de vue tout-à-fait différents pour juger le rapport que Dieu et le monde soutiennent l'un avec l'autre. Origène était convaincu que la nature inaltérable de Dieu ne pouvait être respectée et laissée intacte qu'à une seule condition, celle de distinguer Dieu le père du Verbe de Dieu, et d'attribuer essentiellement au Verbe l'activité créatrice et conservatrice. De son côté, Méthodius trouve parfaitement conciliable l'inaltérable nature de Dieu avec la création du monde

(1) Ap. Phot., cod. 235, p. 495, Hœsch., ou Galland, bibl. patr., III; § 2. Ἦν ἄρα (sc. ὁ Θεός) καὶ πρὸ κόσμου, πάντη ἀπροσδεὴς ὤν, καὶ πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, ὅπως δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ μὴ δι' ἕτερον ταῦτα ᾖ; Ἀνάγκη· εἰ γὰρ διὰ κόσμον καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν, ἕτερος ὢν τοῦ κόσμου, παντοκράτωρ γνωρίζοιτο — —, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀτελὴς ἔσται καὶ προσδεὴς τούτων, δι' ἃ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός ἐστιν.

(2) Ap. Galland, § 3.

par Dieu lui-même, ainsi qu'avec la cessation de cette œuvre; il ne voit aucune nécessité d'admettre un autre principe que l'éternelle persistance de Dieu dans sa perfection, dans la plénitude de son être, et l'inhérence essentielle en lui de l'énergie créatrice et de la puissance illimitée, inconditionnée. Il établit la différence entre l'activité de Dieu le père et l'activité de Dieu le fils sur ce que le Père a créé la matière de rien, tandis que le Fils lui a donné la configuration et la multiplicité de formes selon le prototype du Père (1). Il serait assez difficile de montrer en quoi cette dernière distinction l'emporte sur celle qu'Origène avait enseignée. Quoi qu'il en soit, il est toujours douteux que Méthodius ait pu demeurer fidèle à son double point de vue de l'inaltérabilité de Dieu et de l'origine temporaire du monde, posé qu'il admît en Dieu une volonté créatrice avec laquelle la création du monde fût simultanée. On ne peut pas le nier : Méthodius insiste avec raison sur ce que le créé, par le fait même qu'il a un principe, doit avoir un commencement, et ne peut partager l'infinité, l'éternité du créateur (2); mais Origène lui-même l'avait senti, et s'il a renoncé à la doctrine commune, c'est qu'il y fut poussé par des difficultés que Méthodius ne sut pas apprécier.

Méthodius attaque aussi les opinions d'Origène sur la résurrection des êtres créés, et il soutient les représentations ordinaires sur ce sujet, mais toujours avec de faibles raisons. Il se rattache, ce semble, à la doctrine d'Athénagore, même dans ses considérations sur les anges, auxquels est commise la surveillance tutélaire des individus, tandis que Dieu se réserve l'universelle

---

(1) Ap. Galland, § 7; ap. Phot., p. 497.
(2) *Ib.*, § 5.

Providence (1). Méthodius reproche à Origène de ne conserver des hommes que leurs âmes, tandis que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, et que leur connexion harmonique constitue une forme du beau(2). Origène s'était placé au point de vue du rapport rationnel des germes qui résident dans nos corps et ne sauraient périr ; mais Méthodius, comme tous les adversaires d'Origène, ne paraît pas avoir compris cette doctrine avec exactitude et netteté (3) : il est essentiellement persuadé qu'Origène a considéré le corporel comme absolument soumis à la mort, et le spirituel seul comme impérissable. Il objecte à cette prétendue doctrine d'Origène que la forme ne peut subsister sans la matière, ni l'âme sans le corps, car telle est la nature du créé : il n'y a que Dieu qui, sans passions et sans origine, puisse exister sans corps : l'âme doit être conçue comme un être corporel, et, pour le prouver, Méthodius a recours à l'argument des stoïciens, qui disent : le corporel ne peut être mû que par le corporel (4). Comme la doctrine d'Origène sur la connexion du corps et de l'âme est liée à plusieurs autres points, Méthodius ne néglige pas, dans ses recherches, de prendre ces points en considération. Origène regarde le corps comme une entrave avec laquelle Dieu a enchaîné

(1) *Ib.*, § 7, p. 782 sq. ; Phot. cod., 234, p. 480.

(2) Galland, § 4.

(3) Cf. *Ib.* § 5. Πνευματικὰ ἐνδύματα; § 10, vêtements de feu et d'air pur, comme les corps des anges; § 13, simplement εἶδος, selon Epiph., *Hær.* LXIV; ap. Gall.; § 2, ὀςᾶ νοητὰ et σάρκες νοηταὶ.

(4) Phot., l. c., p. 491; ap. Gall., § 15; 19. Il se figure les âmes comme des σώματα νοερά.

l'âme après sa chute; Méthodius répond que le corps ne peut nous arrêter ni dans l'accomplissement du bien ni dans la perpétration du mal : ni dans l'accomplissement du bien, car nous imposer une pareille barrière serait indigne de Dieu; ni dans la consommation du mal, car nous péchons dans le corps. Le corps est plutôt un instrument de l'âme (1). C'est une erreur de tenir le corps pour chose mauvaise; car il est formé par Dieu, et Dieu ne saurait être conçu comme l'auteur d'un mal, quel qu'il fût. On ne peut pas admettre davantage que Dieu anéantira un jour le corps, comme s'il se repentait de l'avoir formé (2). Toutes ces objections contre la doctrine d'Origène se rattachent au principe que la diversité des choses, dans leurs espèces et dans leurs genres, découle uniquement de la déchéance des esprits, de leur chute du sein de Dieu. Méthodius considère les esprits comme primitifs et ayant coexisté de tout temps avec le monde; pour cet adversaire d'Origène, ainsi que nous l'avons déjà vu, la diversité des formes procède de l'activité créatrice du Verbe divin, et ne peut point ne pas être une œuvre parfaite. C'est sur cette diversité qu'est fondée l'harmonie du monde, dont on ne peut admettre la destruction finale par le feu : le monde a été créé pour être, et même il subsistera ainsi toujours; l'embrasement qu'il subira doit simplement le purifier des souillures que le péché lui aura imprimées. Méthodius se rattache donc à l'ancienne doctrine de l'indissolubilité des espèces, et soutient que l'une ne peut être permutée dans l'autre. Les hommes ne deviendront pas des anges, et les anges auront toujours au-dessous d'eux les diffé-

(1) Gall., § 1-3.
(2) Epiph., l. c.; ap. Gall., 1; 11.

rents ordres d'êtres. Dieu a voulu que l'homme existât, et alors l'homme fut un magnifique ouvrage que Dieu ne peut pas se repentir d'avoir créé : l'homme ne mourra donc pas; mais, composé de corps et d'âme, il sera formé derechef au moment de la rénovation de toutes choses, et il habitera le monde pour lequel il a été créé, et il exercera sur lui la royauté (1). Considérant comme admirablement beau l'organisme de l'homme composé de chair et d'âme, Méthodius ne peut pas convenir que le corps est une chose mauvaise en soi. Il se montre même sur ce point plus rigoureux qu'Origène : car non seulement il pense, comme ce dernier, que le mal procède de la libre volonté de l'homme (2), mais il considère encore les désirs des sens comme choses qui ne sont point nécessairement inséparables du corps : ces désirs, en effet, n'existaient pas dans l'Eden, et, dans la félicité qui nous attend, ils n'existeront pas non plus (3).

L'opposition faite à la doctrine d'Origène a donc engendré le point de vue suivant. D'abord l'homme avait dans le paradis un corps qui n'était soumis à aucun mouvement passionné (4) : la volonté humaine se déployait librement. Ces mouvements passionnés n'existaient pas primitivement dans l'homme; car, bien que nous n'at-

---

(1) *Ib.*, 8 sq. ; 11. Οὐκοῦν εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπόν θέλων (sc. ὁ θεός) ἐξ ἀρχῆς ἔκτισεν. Εἰ δὲ θέλων, θέλει δὲ τὸ καλόν, καλόν δέ (l. ἄρα) ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν, οὐκ ἔςαι ἄρα ἐκτὸς σώματος ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἄλλος ἄνθρωπος παρὰ τὸν ἄνθρωπον νοηθῇ· δεῖ γὰρ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι.

(2) *Ib.*, 1.

(3) Phot., l. c., p. 481; 489 ap. Gall., § 1; 12.

(4) Phot., p. 489 ap. Gall., § 12. Σῶμα ἀπαθές. Cf. Epiph. ap. Gall., § 10.

teignions pas, comme le créateur, sans lutte et sans peine, la perfection; bien qu'auparavant nous devions être éprouvés, cependant nos combats ne sont pas rendus contre la chair et le sang, mais contre les désirs et les mauvaises pensées (1); or le désir est un résultat, une conséquence de la loi de Dieu donnée au monde, puisque le désir consiste essentiellement dans une résistance aux décrets divins; il n'a donc pu apparaître qu'alors que Dieu dicta sa loi à l'homme pour l'éprouver. De ce moment le diable fut investi du pouvoir de diriger les désirs en nous. Une fois nés dans les premiers hommes, les désirs se répandirent sur toutes les générations, car elles étaient toutes renfermées dans Adam; comme des rameaux parasites, les désirs furent donc implantés dans les membres de notre corps, ce temple du Seigneur (2). Et ainsi l'image de Dieu, que nous possédions originairement dans toute sa beauté, fut corrompue dans nos cœurs. Mais après avoir déclaré nécessaire l'apparition en nous des désirs et des mauvaises pensées, Méthodius nous dote de la liberté pour les vaincre. Cette partie de sa doctrine est conçue entièrement sur le plan stoïcien. Les désirs des sens, qui doivent s'entendre particulièrement de la déraisonnable tendance à la jouissance charnelle, matérielle, et les mauvaises pensées qui s'y rattachent, sont, pour ainsi parler, des productions fatales de notre nature, mais l'usage que nous en faisons est libre de notre part : nous pouvons leur obéir ou ne pas y céder, car autrement nous ne pourrions être

---

(1) Phot., p. 483 sq.; ap. Gall., § 3.

(2) Phot., p. 481 sq.; ap. Gall., § 1; S. Epiph. ap. Gall., 5; Méthodius enseigne la préexistence de l'âme, *Conv. dec. virg.*, II, 5.

loués ni blâmés, récompensés ni punis (1). Méthodius considère l'implantation de ces désirs, qui luttent en nous contre l'esprit de Dieu, comme un châtiment de nos fautes, et il regarde au contraire la loi à laquelle nous devons être soumis comme une loi naturelle, selon la doctrine des stoïciens (2). Ainsi deux lois sont aux prises dans notre cœur, la loi des coupables désirs et la loi naturelle que Dieu nous a imposée; c'est même à cause de ce conflit que la mort nous atteint : il ne fallait pas que le mal qui naît des désirs sensibles fût impérissable en nous : nous devions en être délivrés (3). Et cette délivrance peut s'effectuer; car les désirs sensibles ne résident pas nécessairement dans le corps, ils y sont introduits par le péché, comme une végétation parasite qui a jeté ses racines sur un bel édifice et y a occasionné de larges fissures, mais qui peut être arrachée, et dont l'extirpation permet à l'architecte de replacer les pierres dans leur ordre primitif. De même Méthodius pense que Dieu, qui a pu former notre corps de rien, a également la puissance, lorsque le corps est rentré dans la matière, de l'en tirer de nouveau, et de lui donner une forme irréprochable, en même temps qu'il le délivre de tout coupable penchant à une vie passionnée, changeante et périssable. Alors la chair, qui tenait primitivement le

---

(1) Phot., p. 481; ap. Gall., § 10; *ib.*, p. 483, § 1. Οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. Κωλῦσαι μὲν γὰρ πίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα προσδεχομένων ἡμῶν ἔξωθεν εἰσπνεομένους· μὴ πεισθῆναι μέντοι ἢ μὴ χρῆσθαι δυνάμεθα. *Ib.*, p. 484 sq., § 2.

(2) *Ib.*, p. 484, § 2. Ἔμφυτον καὶ φυσικὸν νόμον. *Ib.*, p. 485, § 3.

(3) *Ib.*, p. 481, § 8; 10; p. 484, § 3.

milieu entre la corruption et l'indissolubilité, après avoir passé par les épreuves de la vie, avoir été vaincue par la jouissance, avoir été mortelle, et être morte effectivement, sera formée de nouveau par Dieu pour l'immortalité (1).

Telle est la doctrine que Méthodius opposa à celle d'Origène. Si nous comparons l'une avec l'autre, une différence nous frappe particulièrement : Méthodius retourne aux représentations matérialistes sur l'âme et sur l'esprit de l'homme, bien que les théologiens alexandrins les aient combattues avec un plein succès; et Origène cherche à expliquer, dans un sens tout opposé, les doctrines de l'Église chrétienne. Nous remarquons, en général, dans Méthodius, une intelligence à certains égards grossière, qui s'harmonise avec son penchant pour la doctrine stoïcienne, et qui se trahit jusque dans la tendance fortement ascétique du Banquet des dix vierges. Il n'a rien emprunté à Platon que la forme : il soutient l'indissolubilité des espèces, mais on peut à peine la déduire du platonisme. Quant au fond de la doctrine de Méthodius, il est presque partout contradictoire avec les mouvements de son siècle, qui avait reçu, en général, une impulsion vigoureuse des théologiens alexandrins. Ce serait donc attribuer une trop grande influence à la polémique de Méthodius que de croire que les vues qu'elle embrasse ont pu détacher les esprits de la doctrine d'Origène. Cette aliénation fut opérée beaucoup plus effectivement par la direction presque exclusive que la théologie commença à suivre, et qui aboutit laborieusement au commentaire de la Trinité. Le vaste système philosophique qu'Origène s'était efforcé d'établir ne trouva plus alors de sérieuse attention, parce

(1) S. Epiph., l. c., ap. Gall., § 5 sq.; 9; 13 sq.

que toutes les discussions furent concentrées sur un point de doctrine particulier.

Nous avons vu par quelles hésitations avait passé la doctrine d'Origène pour ce qui concernait la notion du fils de Dieu ; mais nous n'avons pas nié pour cela qu'au milieu de ces hésitations mêmes, il ne perçât une idée profonde qui, développée davantage, eût certainement produit une doctrine difficile à attaquer. Engagés dans des controverses sur le Verbe, les disciples d'Origène devaient naturellement se proposer le problème de démêler cette idée féconde, et de l'exposer plus précisément que leur maître. Mais ils se sont soumis, ce semble, trop passivement à son autorité, et n'ont pu ne pas se laisser égarer par ses expressions dénuées de fixité. Du moins, les deux disciples d'Origène les plus distingués, Grégoire-le-Thaumaturge et Denys-le-Grand, ne nous présentent pas une doctrine ferme sur le Verbe de Dieu.

Sans doute, ce que le premier, dans son Panégyrique d'Origène, affirme de l'unique Rédempteur, du Verbe divin, qui est créateur et gouverneur du monde, et qui forme l'intermédiaire entre nous et Dieu le père (1), concorde parfaitement avec le point principal de la doctrine d'Origène; cependant un des plus ardents admirateurs de Grégoire-le-Thaumaturge dut avouer que Grégoire avait professé la dualité du Père et du Fils dans la pensée humaine, mais leur unité en substance, et il ne sut pallier cette contradiction qu'en reconnaissant que Grégoire nommait le Fils une créature, un ouvrage du Père (2). Ce

(1) *Paneg. in Orig.*, 4.

(2) Basil. Magni ep., 210, 5. L'*Expositio fidei*, qui est attribuée à saint Grégoire, est suspecte, et je ne puis, pour ce motif, la prendre en considération.

sont précisément les deux directions opposées entre lesquelles la doctrine de l'Église va se frayer un chemin à l'avenir.

C'est contre l'une de ces directions, de ces déviations que Denys-le-Grand, évêque d'Alexandrie, eut à résister vers le milieu du IIIe siècle, à l'époque où Sabellius occasionna par sa doctrine un mouvement dans la Pentapole libyenne. Sabellius défendait, pour ainsi parler, l'ancien monarchisme divin, et il s'efforçait tout simplement de concilier la doctrine de la Trinité avec l'unité de Dieu, en considérant les différences du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint comme des différences de manifestations et non de substance individuelle. Autant que nous pouvons connaître sa doctrine par ce qui nous en a été conservé, il s'était placé, pour l'exposer, à un point de vue qui n'était pas nouveau. Dans Philon le Juif, et dans plusieurs docteurs de l'Église plus anciens que Philon, se rencontrent des représentations qui se rapprochent du panthéisme stoïcien; dans Sabellius ce panthéisme est donné comme pour la première fois. Il considère Dieu comme une unité qui, primitivement silencieuse, était sans activité aucune, mais qui, se révélant ensuite sous la figure de Père, et se développant effectivement, créa le monde; une force de concentration et d'expansion lui est essentielle; et, en se répandant dans le monde, il devint le Fils. De même que nous concevons l'Esprit-Saint comme un mode d'action particulier d'un Dieu unique, et que les actions en général de l'Esprit-Saint procèdent de Dieu; de même c'est aussi à Dieu que les actions retournent (1). Sans doute il ne nous est pas dit expressément

(1) Pseudo-Greg. Thaumat. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, p. 18. Sabellium fugimus, qui dicit eundem esse Patrem et Filium, Patrem quidem dicit eum, qui loquitur, Filium vero verbum in patre manens

que Sabellius considéra le monde comme une pure manifestation de Dieu; mais en le voyant envisager l'action de Dieu comme l'extension et l'expansion de l'unité divine, on ne peut guère en douter. Il s'accorde aussi avec les stoïciens en ce qu'il professe l'éternité de la matière (1).

Denys-le-Grand tint donc tête à cette doctrine de Sabellius; mais les raisons qu'il lui objecta montrent clairement que non seulement il distingua le Fils ou le Verbe de Dieu comme différent du Père quant à la substance, mais qu'il lui attribua encore une origine; qu'il alla même jusqu'à considérer ce Verbe comme une créature et une œuvre de Dieu le Père (2). Il s'efforça plus tard d'expliquer ces expressions paradoxales, choquantes, et de leur prêter un sens plus tolérable (3);

---

et tempore creationis patefactum, completis vero rebus in Deum remeans. Item dicit de Spiritu Sancto. Athanas. c. *Arian.*, IV, 11. Τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται. *Ib.*, 13. Τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι. — — Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Les expressions ἐκτείνεσθαι et συστέλλεσθαι, dont se sert Sabellius, sont foncièrement stoïciennes, et désignent particulièrement l'activité du ἡγεμονικόν. Si nous les retrouvons dans les lettres clémentines, il ne faut pas nous en étonner. Le πλατύνεσθαι rappelle aussi les nouveaux pythagoriciens; cependant πλάτος se rencontre aussi chez les stoïciens dans des relations analogues. Cf. Petersen *phil. Chrysipp. fund.*, p. 93 sq. Sur les différentes actions de Dieu, il existe aussi des traditions divergentes.

(1) Euseb., *Præp. ev.*, VII, 18 sq. Il n'avait pas besoin d'emprunter cette doctrine d'Hermogène.

(2) Ap. Athanas., *de Sent. Dionys.*, 4. Ces mots sont formels : Καὶ γὰρ ὡς ποίημα οὐκ ἦν, πρὶν γένηται.

(3) Dans son *Apologie;* voy. les fragm. dans l'édit. de Rome; voy. *OEuvres*, p. 87 sq. Rien de plus significatif que le fragm. 14. Οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος.

mais, à ce qu'il paraît, cette tentative ne servit qu'à montrer l'incertitude où il était encore sur ce point; car ses explications mêmes ne trahissent rien de ce que nous devons considérer comme essentiel dans ces controverses.

Plus on s'élevait alors à la clarté scientifique sur la Trinité, plus l'ardeur était vive à examiner, à scruter la doctrine trinitaire. Quelques années après les controverses contre Sabellius, une nouvelle lutte sur la même matière s'engagea contre Paul de Samosate, évêque d'Antioche. De ce qui nous a été conservé de ses opinions dans des traditions fort peu certaines, il paraît résulter que Paul de Samosate ne parvenait à concilier le monothéisme et la croyance chrétienne qu'en regardant le Rédempteur, le fils de Dieu comme un homme dans lequel résidait la sagesse divine, qui était une propriété mais non l'essence de Dieu ; cette sagesse eût été dans le Verbe apparemment comme dans les prophètes, seulement d'une manière plus remarquable que dans aucun autre (1). Si nous ne nous trompons pas, la doctrine des Sabelliens et celle de Paul de Samosate, que l'on compare souvent, sont fondamentalement différentes. Sabellius rappelle évidemment la manière dont s'est formé le monothéisme philosophique des Grecs : il rompt avec le polythéisme, parce que le polythéisme considérait sous divers aspects, mais toujours d'un point de vue panthéiste, les activités et les

(1) S. Epiph., *Hær.*, 65, 1; 3; Théodoret, *Hær. tab.*, II, 8. Τὸν Χριςὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον. S. Athan., *de Syn.*, 26. Οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ὕςερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι.

forces divines dans le monde. Au contraire, Paul de Samosate part du monothéisme hébraïque, qui, sans contredit, reconnaît que la grâce et la sagesse divine sont communiquées à l'homme, quoique d'une manière restreinte, et de telle sorte qu'il reste toujours entre Dieu et l'homme une infranchissable barrière. Voilà bien encore ici en regard les directions opposées de la doctrine chrétienne qui, s'éclairant dans la lutte, se comprendra elle-même successivement mieux. Actuellement les deux tendances rivales se défendent comme elles peuvent le faire, avec un vague sentiment des principes directeurs de la science.

CHAPITRE II.

Controverses Ariennes.

PREMIÈRE SECTION.

Arius et Athanase.

L'époque approchait où les différents points de vue sur la Trinité allaient se mesurer dans un combat décisif. Ce combat constitue les controverses ariennes. Philosophiquement parlant, elles présentent un médiocre intérêt; mais, au fond, elles renferment le principe scientifique sur lequel repose la doctrine de la Trinité, et elles le mettent insensiblement en lumière; en sorte que, pour la suite de l'histoire de la philosophie, ces controverses sont très importantes, et nous ne pouvons en omettre l'exposition.

Remarquons-le : dans ces controverses, ce fut surtout

l'idée païenne du rapport du monde avec Dieu, qui s'éleva contre le système chrétien; le judaïsme joua ici un rôle tout-à-fait subordonné; la forme même de la pensée païenne, qui s'était rapprochée d'un panthéisme stoïcien à la façon de celui de Sabellius, et s'était par conséquent rapprochée du monothéisme, s'en sépara ensuite, et recula devant une forme plus sévère ou de polythéisme ou de panthéisme. Ce pas rétrograde fut d'ailleurs en parfaite harmonie avec les phases qu'avait suivies le développement du christianisme. Il s'était débarrassé d'abord du particularisme judaïque, puis avait pénétré dans le monde païen pour affermir son caractère de religion universelle. Il avait subjugué alors l'empire romain. Mais, dans cette œuvre d'assimilation, il courut le risque de se séculariser, et nous en trouvons des témoignages dans l'histoire de l'Église d'alors, et surtout dans la marche des controverses ariennes. Il courut aussi le même danger pour sa doctrine, en s'incorporant l'arianisme. L'arianisme voulait se constituer comme un paganisme nouveau dans le christianisme, et qui différât simplement de l'ancien en ce qu'il mettrait dans tout leur jour les éléments monothéistes. La forme sous laquelle ces éléments étaient résumés s'éloignait du stoïcisme, parce qu'en général le stoïcisme avait insensiblement perdu sa force, et elle reconnaissait au nouveau platonisme une souveraine autorité.

Dans les controverses ariennes, trois partis étaient en présence : l'arien, l'orthodoxe, qui était représenté parti-

---

(1) On peut suivre le point de vue judaïque dans Marcellus d'Ancyre et son disciple Photin. Néanmoins il serait difficile de décider s'ils étaient plus près du sabellianisme que de la doctrine professée par Paul de Sâmosate.

culièrement par Athanase, et le parti dont la pensée se rattachait immédiatement à celle d'Origène, sauf cette réserve que, semblablement au parti arien, il était entraîné dans la discussion à des assertions peu conformes à l'origénisme. Ce troisième parti cherchait à tenir le milieu entre les ariens et les athanasiens; mais il était incapable de prendre cette position, car il portait en lui l'hésitation de la doctrine d'Origène. Il donna bientôt lieu au parti semi-arien, et la naissance de ce parti ne contribua pas peu à prolonger la lutte : ce fut d'abord un accroissement de force pour le parti arien pur, mais ensuite ce fut l'occasion de la chute du parti tout entier, car les semi-ariens n'étaient nullement disposés à concéder les points fondamentaux du pur arianisme. Il ne peut pas entrer dans notre plan de développer les vues des semi-ariens; d'ailleurs ils ne firent point faire de véritables progrès à la doctrine. Les points essentiels sur lesquels ils insistèrent pendant les débats n'ont aucune importance philosophique. On peut résumer ainsi toute leur doctrine. En général, ils s'opposaient à l'établissement de formules universelles, par la raison qu'elles n'enfantaient que la désunion dans l'Église : ils étaient convaincus, pour leur compte, que les formules de foi adoptées jusqu'alors suffisaient à la détermination de la doctrine; et ils faisaient aussi observer particulièrement qu'un grand nombre des expressions autour desquelles la lutte tournait, étaient purement figurées et équivoques : ce qu'il faut reconnaître et ce dont conviennent les partisans mêmes de la doctrine orthodoxe. Mais combien les semi-ariens suivirent peu la règle de prudence qu'ils recommandèrent! Eux-mêmes se laissèrent décevoir par une expression ambiguë, et crurent la situation qu'ils avaient choisie plus sûre qu'elle ne l'était en effet; car ils soutinrent

particulièrement que le fils de Dieu, conçu comme intermédiaire entre le créateur et les créatures, devait revêtir une essence également moyenne entre la créature et Dieu qui les avait créées, qu'il devait être analogue, mais non semblable à Dieu. Or, quelle doctrine imparfaite que celle qui admettait un tel milieu entre les créatures et le créateur! On dirait que l'opposition désignait simplement alors une différence en degré, et qu'il suffisait d'avoir reçu une révélation, non de Dieu, mais seulement d'un être analogue à Dieu : les semi-ariens ne semblent pas avoir aperçu cette conséquence.

En ce qui touche l'opposition entre le créateur et la créature, il y a une opinion beaucoup plus claire et plus certaine, qui se découvre dans les doctrines des ariens; désunis sur d'autres points, ils sont ici en plein accord. Arius lui-même, prêtre à Alexandrie, en lutte contre son évêque Alexandre depuis l'an 318, semble déjà avoir jeté sur cette question une assez vive lumière. Il considérait le Verbe ou le fils de Dieu comme une créature, qui, ainsi que toutes les créatures en général, dépendait de la volonté de Dieu le Père, mais ne procédait pas de son essence, car autrement Dieu le Père eût été soumis à la nécessité (1). Comme toutes les créatures encore, le Verbe eût reçu l'être, il fût né de rien; mais, en tant que principe de la création, en tant que médiateur par lequel tout devait naître ensuite, ainsi que Platon concevait les dieux engendrés, le Verbe est considéré par Arius comme un être qui, créé avant le temps, est la source de tout ce qui existe dans le temps. Tel est donc le fondement de toute la doctrine d'Arius :

---

(1) S. Athan. *c. Arian.*, III, 62. Εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ Θεὸς υἱόν.

le Verbe, intermédiaire entre Dieu et la nature temporairement finie, est nécessairement créé, car Dieu a vu que la nature ne pouvait pas être l'ouvrage de ses mains divines. Ainsi Arius tient pour chose impossible que Dieu ait produit le monde imparfait, le monde temporaire dans lequel nous vivons. D'où la nécessité que Dieu ait formé d'abord une créature parfaite qui devînt postérieurement un intermédiaire entre Dieu lui-même et les autres créatures qu'elle formerait (1). Ici éclate manifestement la pensée que Dieu, en tant qu'être incorporel, ne peut être conçu ni comme divisible ni comme changeant : aussi bien les ariens reprochaient à leurs adversaires de professer une doctrine incompatible avec l'essence incorporelle de Dieu (2). Pour établir l'indivisibilité divine, Arius renversait le point de vue sous lequel le fils de Dieu était considéré comme appartenant à l'essence du Père, objectant que cela n'était concevable qu'autant que le Fils renfermait en lui une partie de Dieu. Pour soutenir l'immutabilité

(1) *Ib.*, II, 24. Φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ Θεὸς τὴν γεννητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου (add. χειρός) καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. *De dec. Nic. syn.* 8. C'est d'après ce passage que χειρός a été suppléé. Arius semble attribuer, à peu près comme Méthodius, le κτίζειν à Dieu le Père et le δημιουργεῖν au Fils. S. Athan. *c. Arian.*, II, 25. Διαιροῦσι γὰρ τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν, καὶ τὸ μὲν τοῦ πατρὸς ἔργον, τὰ δὲ τοῦ υἱοῦ διδόασιν ἔργα.

(2) Ap. S. Athan., *de Synod.*, 16. Σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος Θεός.

divine, il refusait d'attribuer à Dieu la production des choses temporaires. Mais il semble lui-même avoir accordé la mutabilité de Dieu le Père, lorsqu'il emploie la formule, que Dieu n'a pas toujours été père, qu'il l'est devenu dans la suite, de même que le Fils n'a pas toujours été, car il n'était pas avant d'avoir été engendré. La doctrine d'Arius sur l'immutabilité est donc incomplète; il paraît avoir dissimulé la difficulté en distinguant entre l'activité dans le temps et l'activité avant le temps; il attribue la dernière de ces activités à Dieu le Père, qui, suivant lui, a créé le Fils; mais il lui dénie la première, par la raison que Dieu ne peut pas mettre la main à la formation de choses temporaires. Ainsi, parmi les principes d'Arius, le plus important est que Dieu a créé, car il a créé son Fils, mais il ne put créer qu'un être parfait et nullement les choses imparfaites de ce monde; pour saisir l'imparfait, le temporaire, Dieu avait besoin d'un organe intermédiaire, qu'il produisit lui-même dans son Fils. De même chez Platon, l'architecte du monde se prépare des instruments analogues dans les dieux créés. Dieu ne peut rien former lui-même de ce qui est exposé à la mort.

De ce point de vue le fils de Dieu sort donc de l'ordre des créatures ordinaires. Il y a plus : il doit former les autres créatures, les créer, et, par conséquent, réunir en lui toutes leurs qualités, les autres créatures ne pouvant être regardées que comme des productions imparfaites de son activité. Conséquemment le fils de Dieu doit être d'une perfection telle, qu'il ne soit soumis à aucun changement et ne puisse chanceler dans sa

(1) Ap. S. Athan. c. *Arian.*, I, 5.

volonté (1). Mais on ne tarde pas à remarquer qu'entre le créateur et la créature, entre le divin et le temporaire, il est posé ici un milieu qui n'engendre qu'ambiguïtés. Cela est facile à reconnaître en considérant dans quelles hésitations tombe Arius, lorsqu'il cherche à déterminer la notion du Verbe divin. Il le regarde, de même que toutes les créatures raisonnables, comme un être doué de liberté, capable de se déterminer pour le bien et pour le mal, semblable en tout au diable, selon l'expression d'un arien; et même les ariens le tiennent pour changeant. S'il n'était point muable, il ne serait pas différent du bois ou de la pierre (2). C'est ainsi que se trouve exprimé l'ancien principe, que le créé subit la loi du changement. Mais Dieu, pense Arius, prévoyant que son Fils serait constamment porté au bien, il lui concéda sa magnificence, et par là celui qui était d'abord indéterminé devint la sagesse, le Verbe, le fils de Dieu (3). Voilà pourquoi les ariens ont pu nommer

---

(1) Ap. S. Athan., *de Synod.*, 16. Θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε. —— Ὑποστήσαντα δὲ ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.

(2) S. Athan. *c. Arian.*, 35.

(3) Ap. S. Athan. *c. Arian.*, I, 5. Εἶτα θελήσας (sc. ὁ θεός) ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ κτλ. —— Τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. Διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεός ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.

le Verbe divin tantôt changeant, tantôt immuable, comme on le remarque très souvent dans leurs doctrines au premier coup d'œil. Le Verbe, en tant que créature, est naturellement changeant; mais il est immuable par son inébranlable volonté à persister dans le bien. Il est donc clair qu'ayant reçu de Dieu la perfection, la créature immédiate de Dieu ne la possédait pas originellement, mais qu'elle put l'acquérir par sa volonté (1). Ici, malgré la doctrine d'Arius, qui s'est efforcé de l'éviter, éclate encore une contradiction; car Dieu, qui est la perfection, a dû créer un être imparfait. Arius, ce semble, a été surtout déterminé à adopter ces principes par sa répugnance à attribuer au Dieu suprême la création d'être moraux aussi faibles que les anges et les hommes qui sont tombés dans le mal.

Il y a encore un autre point de vue sous lequel les difficultés impliquées dans le système arien apparaissent au grand jour : on n'a qu'à examiner la manière dont Arius concevait la perfection du fils de Dieu. Il est conséquent avec ses principes, lorsqu'il pose la première créature comme entièrement indéterminée; car cette créature, en récompense de sa libre persévérance dans le bien, désire le bien absolu. C'est en cela même que consiste la différence fondamentale de la créature et du créateur, et Arius adopte pleinement ce mode de conception, quand il considère le fils de Dieu, ainsi que toute créature, comme un être qui est complétement étranger à l'essence de Dieu et infiniment au-dessous de la magnificence divine (2). Mais le fils de

(1) *Ib.*, 9. Μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.

(2) *Ib.*, 6. Καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐςι. — — Ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον.

Dieu, malgré cette position inférieure, étant néanmoins nommé par Arius une créature parfaite, et même un Dieu parfait (1), il faut expliquer ces expressions contradictoires de la même manière que nous avons expliqué déjà les contradictions relatives à la mutabilité et à l'immutabilité du Verbe divin. Pour rester dans le sens d'Arius, la divinité du Fils consiste en ce qu'il persévère constamment dans le bien, et départit à toute créature le bien qu'elle n'atteindrait pas souvent sans lui; quoique ce ne soit toujours qu'une parfaite créature, il est aussi parfait qu'une créature peut l'être. Mais la perfection infinie de Dieu surpasse de beaucoup cette perfection du Fils; car, au point de vue d'Arius, toute créature n'est pas seulement dépendante de Dieu, elle est encore restreinte dans des limites déterminées, spéciales. C'est un résultat qu'Arius atteignait principalement du point de vue théorique. Il soutenait qu'une certaine mesure de connaissance était départie à chaque créature, même au fils de Dieu, et il en concluait que le fils de Dieu était aussi incapable que toute autre créature de connaître la plénitude infinie de la divinité (2). De plus, Arius prétendait que le fils de Dieu ne se connaissait pas dans son essence propre; ce qui paraît être une conséquence de la proposition rapportée précédemment, et à laquelle il la rattacha lui-même (3). Ceci, nous l'avouons, nous

(1) Ap. S. Epiph., *Hær.*, 69, 6. Πλήρης θεός. Ap. S. Athan., *de Synod.*, 16.

(2) Ap. S. Athan. c. *Arian.*, I, 6. Ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει καὶ οὔτε ὁρᾷν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. Ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.

(3) L. c. Καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησίν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς

inspire une certaine considération pour la sagacité logique d'Arius, car il conçut que la connaissance de la créature en ce qui touche son essence ne peut être déduite que de la connaissance de son principe ou du créateur.

Bien que ce point de doctrine ait été adopté par les ariens de différentes manières, il nous paraît résumer le plus clairement la tendance des pensées d'Arius lui-même. La théorie de la subordination du Fils au Père, professée généralement par les ariens, présente sans contredit un sens qui s'écarte du point de vue précédent : nous le verrons encore mieux plus tard dans la doctrine d'Aëtius et d'Eunomius; quant à celle d'Arius, déniant au fils de Dieu la connaissance parfaite de lui-même et de son principe, elle dut rejeter également la révélation parfaite par le fils de Dieu. Et cette négation s'accorde complétement avec tout ce qu'Arius a soutenu sur l'imperfection, sur la limitation des créatures, sur leur inégalité et sur leur différence avec le créateur. Ce sont ces mêmes propositions, dont nous avons trouvé les conséquences révolutionnaires dans la cosmologie d'Origène, qui tendent à prouver qu'il est de l'essence de la créature d'être imparfaite, toute parfaite qu'elle puisse être comme créature, et que sa ressemblance avec Dieu est nulle, qu'au contraire sa dissimilitude avec lui est infinie. Ces principes paraissent avoir régné dans la doctrine d'Arius sans avoir trouvé de salutaire contre-poids. Par conséquent, la révélation de Dieu, faite soit par la prédication de l'Évangile, soit par la création du monde, n'est toujours qu'une révélation

---

οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.

imparfaite; le véritable Dieu est caché; ce n'est qu'un Dieu subordonné, inférieur, qui, dans l'un et l'autre mode de révélation, est actif et se manifeste. Ce Dieu formateur du monde, tel que le conçoit Arius, ne diffère, en essence et dans le vrai, du divin architecte des gnostiques qu'en ce qu'il ne précède pas seulement d'une période l'existence du monde, mais qu'il ne cesse encore d'agir tant que le monde subsiste. L'un et l'autre sont identiques en ce qu'ils ne peuvent produire que l'imparfait. Mais le Dieu d'Arius a encore une plus grande analogie avec le Dieu des païens, qui, après s'être élevés à la pensée d'un Dieu suprême, n'ont pas pu se convaincre que cet Être pur et parfait pût s'abaisser à créer lui-même cet ensemble de choses sensibles qui leur semblait si imparfait, à le pénétrer de sa force, à manifester en lui sa magnificence. Les païens ont donc admis que le Dieu suprême avait recours pour la formation du monde à des êtres imparfaits, inférieurs, que nous devions honorer comme dieux, parce que tout notre être dépendait d'eux; mais Arius, se séparant des païens, qui admettent une multitude d'êtres intermédiaires, ne consacre qu'un Dieu formateur du monde. On jugerait donc sans justesse la doctrine d'Arius, si on la plaçait au nombre de ces représentations qu'enfantèrent les vues païennes sur le rapport du monde avec Dieu (1), lorsque le monothéisme eut pénétré de plus en plus le polythéisme et l'eut conduit finalement à conclure de l'unité du monde à l'unité d'un principe formateur, mais limité. Si nous embrassions d'un coup d'œil toute la doctrine des ariens,

---

(1) S. Athan. c. *Arian.*, III, 16. Διὰ τί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ — — οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ὥσπερ καὶ οὗτοι, τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα Θεόν.

en supposant, d'ailleurs, qu'ils fussent demeurés fidèles à leurs principes dans toutes leurs déductions, c'est surtout relativement à la fin des choses que leur séparation de la doctrine de l'Église éclaterait. Mais les controverses ne paraissent s'être engagées alors sur ce point que faiblement : l'usage était d'embrasser des problèmes spéciaux.

Aussi la doctrine qui déploya incontestablement la plus grande force scientifique à cette époque, la doctrine d'Athanase, ne fut elle-même pas essentiellement différente des autres doctrines contre lesquelles elle combattit. Il manqua à son auteur l'étendue de regard nécessaire pour embrasser la science, au moins dans la sphère où nous l'avons trouvée circonscrite par Origène. Cela est remarquable, car nous ne pouvons guère admettre qu'Athanase eût tardé à pousser sa doctrine dans ses conséquences les plus éloignées, s'il les eût aperçues. Assurément il connaissait la puissance de la déduction scientifique, et il n'était pas d'un esprit timoré. Au contraire, il fut du nombre de ces caractères vigoureux, tels que les réclament les époques décisives. Constamment, pendant toute sa vie si remplie de vicissitudes, il se montra prêt à endurer les dernières souffrances pour sa conviction; il y demeura inébranlable; il s'efforça de la défendre contre toutes les attaques, d'entraîner sur ses pas les esprits oscillants; et, persuadé de la haute importance de sa mission, animé en même temps d'une sage condescendance, il était, à ce double titre, éminemment propre à marcher à la tête de son parti, et à se soutenir dans cette difficile position. La grandeur de son caractère est hors de doute, et il n'est pas moins certain que sa doctrine, formée dans l'école d'Alexandrie, développée à l'ombre vénérée d'Origène, s'est arrêtée cependant

à des problèmes spéciaux (1), et n'a point parcouru toute la série des recherches scientifiques qu'Origène avait marquée. On en acquiert la certitude en lisant les premiers écrits d'Athanase, qui, fort éloignés de la polémique du temps, sont, entre tous ses ouvrages, les plus remarquablement empreints du pur caractère scientifique et renferment des vues générales sur la science : je veux parler des écrits contre les Grecs, et sur la manifestation sensible du Verbe de Dieu, écrits destinés par le fond à composer un tout.

Au début de l'écrit contre les Grecs, on trouve des propositions qui pourraient empêcher de lire au-delà. Athanase dit : La connaissance de la piété et de la vérité en toutes choses réclame moins l'enseignement des hommes que l'évidence en soi ; les œuvres de Dieu apprennent la piété et la vérité, et la doctrine du Christ est plus claire que la lumière du soleil. Il renvoie aux Écritures, et néanmoins il ajoute que les païens ne sauraient soutenir le reproche qu'ils adressent au christianisme, d'être sans fondements rationnels (2). D'où il résulte à peu près ceci : que l'on peut se passer des recherches scientifiques, et que l'on est contraint, uniquement à cause de la faiblesse des païens à réclamer des principes partout, de s'élever au-dessus des représentations vulgaires, et au-dessus de l'Écriture sainte. Évidemment la pensée scientifique d'Athanase tend ici à se résumer aussi simplement que possible. Mais si nous lisons un peu plus loin, nous nous assurerons que, tout en regardant les principes de la foi comme affaire de pure intuition, Athanase ne tient cependant pour nullement facile de pénétrer

---

(1) *De decr. Nic. syn.* 27 ; *ad Serap.*, IV, 9 sqq.

(2) *Orat. c. Gent.*, 1.

dans les profondeurs de la connaissance, où résident les principes. L'objet de son investigation est Dieu, ainsi que le rapport de Dieu avec le monde, et il se dissimule aussi peu que les derniers Alexandrins l'inaccessible hauteur de ces recherches. La connaissance de Dieu est par-delà toute pensée humaine; cette connaissance renferme en elle l'inexplicable union du repos éternel et de la force motrice qui embrasse tout (1). En soi, Dieu est insondable, et nous ne pouvons pas le connaître dans ce monde: aussi Athanase prévient-il souvent contre la subtilité des recherches sur les mystères divins. Portés sur les ailes de leur pensée, les hommes voudraient s'élever au-dessus de la pensée humaine. Par leurs méditations de plus en plus profondes sur la divinité du Fils, ils arriveront simplement à mieux comprendre combien ils sont éloignés de la connaissance du Verbe. On peut bien dire ce que Dieu n'est pas, mais ce qu'il est reste caché (2); en d'autres termes, la science suffit bien à dissiper les erreurs commises sur Dieu, mais elle est impuissante à enseigner sur lui la vérité. Évidemment ces réflexions doivent être considérées comme des assertions du scepticisme. Pour soutenir l'incapacité de la science à connaître Dieu, Athanase s'appuie donc sur la foi, qui, dans ses traits essentiels, lui semble si simple qu'elle n'a pas besoin de beaucoup de preuves. Les preuves ne sont qu'un enchaînement artificiel de pensées, tandis que la foi est la certitude immédiate touchant le divin que nous portons en nous (3).

---

(1) *C. Gent.*, 2; 42.

(2) *Ib.*, 35; *c. Apoll.*, I, 13; *ep. ad Monach.*, I sq. Voy. d'autres passages analogues dans Mœhler, *Athanase-le-Grand*, I, 132 sqq.

(3) *C. Gent.*, 30.

Athanase croyait pouvoir sans grande peine fonder scientifiquement la foi chrétienne : il faut faire ici la part de l'époque, des événements. En répondant aux païens, Athanase avait moins la conscience de la supériorité du monothéisme sur le polythéisme pur que de la religion triomphante sur les superstitions vaincues. C'est un décret de Dieu qu'il constate dans le succès du christianisme. La divinité du Christ et la sublimité divine de sa doctrine sont démontrées par sa puissance, non seulement par la puissance qu'il exerça, durant son séjour parmi les hommes, au moyen de ses bienfaits, ni même par les miracles qui s'accomplissent encore aujourd'hui en son nom, mais surtout par le changement universel qu'il opéra dans les pensées religieuses au moment de son apparition sur la terre. Depuis cette époque on vit de plus en plus le culte des dieux décliner, les oracles se taire, la magie tomber dans le mépris; la sagesse grecque commença dès lors à chanceler, et tout ce qui était opposé à la foi chrétienne dut rentrer dans le néant. Les Barbares eux-mêmes, dont les mœurs sauvages sont innées, inclinèrent, dès qu'ils connurent le christianisme, à la paix et à la concorde. Sur toute la terre habitée, la nouvelle doctrine se répandit, et prouva sa force en subjuguant le monde. Voilà avec quelles armes le Christ s'est révélé comme Dieu. De même que l'aveugle-né, qui ne voit pas le soleil, en devine cependant l'existence à ses chauds rayons, de même, en voyant les œuvres du Christ, nous devons croire à sa souveraine autorité (1).

Athanase oppose à l'athéisme et au polythéisme une argumentation tout aussi simple. L'existence de Dieu

(1) *De Incarn. Verbi Dei*, 32; 46, 52; 54; 55.

prouve l'existence de la création ; et l'existence d'un seul Dieu se découvre dans l'unité du monde, dans l'harmonie de toutes les créatures entre elles. La création est semblable à un écrit qui révèle hautement son auteur, son créateur, est semblable à un ouvrage qui annonce son invisible architecte (1). Les épicuriens, qui nient la providence de Dieu, et affirment que tout est produit par le hasard, combattent contre la réalité évidente des faits, puisque le hasard n'a pas pu enfanter l'ordre régulier des choses qui éclate dans le monde. La plénitude de la création réclame même un auteur parfait, et, par conséquent, l'on doit rejeter le dualisme d'un Platon, qui conçoit Dieu, non comme créateur, mais comme metteur en œuvre du monde, comme architecte dépendant de la matière (2). Ces propositions, qui affirment la perfection et l'harmonie du monde, sont aussitôt suivies d'autres qui fixent l'attention sur l'imperfection et la discordance de l'univers, afin de ne pas nous exposer à tenir le monde même pour Dieu. Le monde, divisé en plusieurs parties qui ont besoin réciproquement l'une de l'autre, ne peut pas être considéré à l'égal de Dieu, qui est parfait, car autrement Dieu serait partagé en éléments imparfaits, et, démembré ainsi dans les diversités les plus multiples, il ne serait plus égal à lui-même. Le monde est un corps, mais Dieu est incorporel; le monde, consistant dans la multiplicité de ses parties, doit être rompu en une multitude d'objets qui soient en lutte les uns avec les autres ; or un tel être,

---

(1) *C. Gent.*, 34 ; 35 ; 39. Γνώρισμα γὰρ ἀσφαλὲς τοῦ ἕνα τὸν ποιητὴν εἶναι τοῦ παντός ἐςι τοῦτο τὸ μὴ πολλούς, ἀλλ' ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. — — Λόγου ὄντος φυσικοῦ τὸ ἓν καὶ τέλειον τῶν διαφόρων κρεῖττον εἶναι.

(2) *De Incarn. Verbi*, 2.

en contradiction avec lui-même, à qui il manque l'harmonie sensible, ne peut pas être pris pour Dieu (1).

Toutefois, Athanase ne s'en repose pas sur ces arguments, il les tient plutôt pour des preuves auxiliaires, qui peuvent nous être utiles lorsque notre âme n'aperçoit plus Dieu en elle-même, lorsque la raison est troublée par le monde extérieur (2); suivant lui, la véritable preuve de l'existence de Dieu, et la véritable connaissance de Dieu résident dans la raison. Si donc Athanase soutient que Dieu est au-dessus de toute connaissance humaine, cela ne l'empêche pas d'affirmer qu'il y a dans l'homme, par la grâce spéciale de Dieu, une faculté, la raison, qui nous élève au-dessus des observations sensibles et de toutes les représentations corporelles, et qui peut apercevoir dans la copie et l'image de Dieu la divine Providence (3). L'accession à l'impureté, aux appétits sensuels, nous empêche seule d'être en commerce avec Dieu, et de le connaître. Remarquons qu'Athanase se rapproche de très près des doctrines néoplatoniciennes, quoiqu'il attaque Platon, ainsi que nous l'avons vu. Déjà à cette époque, et nous pouvons nous rappeler même Arius, le platonisme pur se répandait parmi les docteurs de l'Église, le platonisme pur dans le sens de ce temps, sans mélange si ce n'est d'un peu de stoïcisme, lequel, ainsi que nous l'avons montré, a exercé une influence très significative sur la

(1) *C. Gent.*, 27 sqq.

(2) *Ib.*, 34 fin. — Εἰ μὴ αὐτάρκης ἐςὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾷν αὐτὴν τὸ κρεῖττον. *De Incarn. Verbi*, 12.

(3) *C. Gent.*, 2. Ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γενόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.

doctrine des Alexandrins. Nous pouvons donc admettre, quoique nous ne possédions à cet égard aucun témoignage décisif, que la restauration de la doctrine platonicienne par Plotin a obtenu ici une certaine prépondérance.

Pour développer sa preuve rationnelle de Dieu, Athanase cherche d'abord à démontrer que nous sommes des êtres raisonnables. Et dans cette démonstration, il s'appuie sur la différence de l'homme et de l'animal sans raison, différence qui consiste en ce que l'animal s'abandonne à ses instincts naturels, tandis que l'homme peut réfléchir. Cela prouve que la raison est autre chose que la sensibilité; car la raison juge, apprécie cette dernière, et la dirige vers ce qui doit être vu, entendu, et, en général, observé. La raison se montre donc, en quelque sorte, l'ordonnatrice de l'harmonie; elle sait se servir des différents sens, et former un accord, comme fait un musicien avec les cordes de la lyre. Cette puissance de l'âme raisonnable est bien différente des phénomènes corporels, car elle a des mouvements, un exercice, un jeu tout autre que la sensibilité : elle réfléchit au passé, elle pressent l'avenir, et elle embrasse du regard les objets les plus lointains. Mais la raison se révèle plus manifestement encore dans la pensée et dans l'aspiration à l'immortalité, à l'éternité; pensée et aspiration qui nous apprennent à mépriser l'instabilité du phénoménal, et nous exhortent à souffrir la mort pour la vertu. Ainsi la raison apparaît comme bien en dehors et bien au-dessus de la limite de la vie corporelle; elle est en nous la puissance souveraine qui nous enseigne à distinguer le bien et le mal, et qui nous ordonne de suivre la loi du bien (1). C'est

(1) *Ib.*, 31 sq.

donc, suivant le vœu d'Athanase, vers la raison que nous devons tourner nos regards; nous devons purifier notre âme de la souillure du péché, des désirs, et en général de tout ce qui lui est étranger, afin qu'elle soit telle qu'elle était originellement, afin que nous apercevions en elle la raison de Dieu, le Verbe de Dieu par qui elle est, afin que par le Verbe nous connaissions aussi Dieu le Père. C'est pourquoi Athanase considère l'athéisme et l'idolâtrie comme la méconnaissance de l'âme par elle-même. L'homme s'est détourné de lui-même, il s'est rapproché du corporel, qui est au-dessous de lui; mais il lui faut revenir, rentrer en lui-même, pour connaître son rapport avec le divin, et pour apercevoir en lui la copie de Dieu (1). Telle est la preuve de l'existence, de la vérité de l'Être suprême. Nous n'avons pas besoin d'autre chose pour connaître Dieu que de nous-mêmes. Le chemin qui conduit à Dieu, à la vérité, n'est pas éloigné de nous, car nous avons en nous la foi et le royaume de Dieu. Une négation de Dieu de notre part équivaut donc, pour saint Athanase, à la négation de notre âme et de notre propre raison (2). C'est tout-à-fait

---

(1) *Ib.*, 2. Ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστιν ἄνω, ἑαυτῷ συνών, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς, τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβὰς ἄνω μετάρσιος γίνεται καὶ τὸν λόγον ἰδὼν ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ λόγου πατέρα κτλ. *Ib.*, 8. Ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη (sc. ἡ ψυχή) τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται. *Ib.*, 34.

(2) *Ib.*, 30. Ἡ δὲ τῆς ἀληθείας ὁδὸς πρὸς τὸν ὄντως ὄντα Θεὸν ἕξει τὸν σκοπόν, πρὸς δὲ τὴν ταύτης γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν. — — Ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστί — — καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τίς ἂν εἴη αὕτη, φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν.

la manière dont les docteurs de l'Église s'approprièrent plus tard la pensée du néoplatonisme, manière que nous rencontrerons souvent encore sous différentes formes.

C'est, toutefois, dans Athanase que le platonisme renouvelé se présente sous la forme la plus simple; car ce Père de l'Église marche pleinement dans la voie théologique, et, lorsqu'il parcourt le domaine du sensible, il n'arrive pas encore à des conceptions claires. Suivant lui, la connaissance de Dieu renferme toute la vérité de la pensée et de l'être. Sans cette connaissance tout serait frappé de stérilité, sans elle il n'y aurait pas de raison (1). L'éloignement de Dieu est donc en même temps pour Athanase l'éloignement de nous-mêmes et notre rapprochement du néant; l'âme, quoique se pensant elle-même, ne pense cependant que le non-être, elle est un pur rien : car elle est alors le mal, et le mal n'est que le non-être (2). Athanase ne peut opposer aucune résistance au dualisme; il conçoit seulement le mal de façon à l'anéantir (3). En effet, à son sens, le Dieu bon n'ayant rien pu effectuer que le bien, le mal ne peut être considéré que comme la conséquence de ce que l'âme, qui est dotée de la liberté, s'est éloignée de Dieu, par conséquent du bien, a été ravie au véritable être, et commence à penser le non-être, enfantant en elle-même de vaines représentations, dans lesquelles

---

(1) *De Incarn. Verbi*, 11. Ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν (sc. ὁ Θεός) οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀνθρώπους) ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. Ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητήν; ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοί μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ πατρὸς λόγον;

(2) *C. Gent.*, 3; 4; 8; *de Incarn. Verbi*, 3; 4.

(3) *C. Gent.*, 6.

elle croit opérer quelque chose sans rien accomplir en réalité (1).

Si l'on réfléchit attentivement au sens de cette doctrine, on remarquera bientôt qu'elle trahit une vue insuffisante et superficielle du rapport de Dieu avec le monde. Cette faiblesse se dénonce principalement en ce qu'Athanase regarde comme presque absolument confondus dans le monde le bien et le mal, le parfait et l'imparfait. Il lui paraît singulier que tantôt l'un, tantôt l'autre se rencontre dans l'univers. La création de ce monde sensible, nécessairement imparfait de sa nature et étranger à la vérité divine, lui semble de la part de Dieu une œuvre presque arbitraire et inconsidérée. Il incline à l'opinion que Dieu eût pu créer plusieurs autres mondes, mais qu'il n'en réalisa qu'un seul afin que nous apercevions l'unité du créateur (2). Par là Athanase reconnaît qu'un principe détermina la création du monde sensible; mais il fonde cette thèse sur la faiblesse de l'âme raisonnable, qui, obscurcie, aveuglée par le monde extérieur, n'aurait pas été capable de connaître Dieu en elle-même. Prévoyant cette faiblesse, Dieu a effectué le monde sensible, afin d'être reconnu dans son ouvrage (3). Ce point de vue rappelle la doctrine d'Origène, où la création sensible est considérée comme

---

(1) *Ib.*, 7. Οὔτε οὐσία τις ἔϛιν αὐτοῦ (sc. τοῦ κακοῦ). Ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ ϛέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα. — — Δοκοῦσά τι ποιεῖν οὐδὲν ποιεῖ (sc. ἡ ψυχή).

(2) *Ib.*, 39.

(3) *Ib.*, 39. Voy. plus haut; *de Incarn. Verbi*, 12. Εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων, ἵν' ἐὰν ἀμελήσαιεν δι' ἑαυτῶν τὸν θεὸν ἐπιγνῶναι, ἔχωσι διὰ τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν.

une conséquence de la chute de l'âme; mais ce souvenir n'est pas à l'avantage d'Athanase, car évidemment cette explication tourne dans un cercle : on déduit d'abord l'aveuglement de l'âme, et dès lors son incapacité à apercevoir Dieu en elle-même, du monde extérieur, c'est-à-dire incontestablement des choses sensibles; puis on appelle les mêmes choses sensibles au secours de la faiblesse de l'âme. Le monde sensible serait donc un simple moyen devenu nécessaire, parce qu'il a primitivement agi contre sa propre fin. Évidemment Athanase a donné peu de soin à cette partie de ses recherches.

D'un autre côté, Athanase est également surpris que la créature doive participer à la perfection. Il pose en principe que l'être producteur doit être plus parfait que l'être produit (1). De ce que la créature ne peut être qu'imparfaite et limitée, il s'ensuit cette doctrine, à savoir, que Dieu seul est un et indivisible, que toute créature n'existe qu'à la condition de la multiplicité, et que chacune a son rôle à jouer dans l'harmonie du tout; par conséquent toute créature doit être regardée comme un élément imparfait du monde, et comme destinée à être suppléée par d'autres (2). Athanase soutient donc la diversité générale des créatures, en sorte que l'une ne peut pas être pleinement égale à l'autre (3). D'autre part, ce qui met en évidence l'imperfection des créatures, c'est qu'elles sont changeantes; car elles tiennent leur origine du non-être, et elles doivent conséquemment passer, retourner dans le néant, subir la mort, à moins

(1) *C. Gent.*, 9. Τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου κρεῖττον εἶναι δεῖ.
(2) *C. Arian.*, II, 27 sq.; *c. Gent.*, 27.
(3) *C. Arian.*, II, 19.

que Dieu ne les ait douées de l'immortalité (1). Cette doctrine de l'anéantissement des êtres est particulièrement applicable à l'homme et à l'âme qui, cependant, est tenue pour immortelle par les platoniciens (2); dans son essence, l'âme est, en effet, facilement muable, et ne peut jamais être en repos absolu; elle a en partage la liberté qui lui permet d'employer les membres du corps pour le bien ou pour le mal, et elle peut incliner vers l'être ou le non-être (3). On trouve surtout une preuve de l'imperfection des créatures dans ce qu'elles ne peuvent se perfectionner que progressivement et avancer que peu à peu dans la vertu (4). Ainsi Athanase sépare avec une remarquable assurance le parfait de l'imparfait dans les êtres créés. Il attribue à l'un et à l'autre une origine différente, et au lieu de les faire procéder tous deux d'une seule et même action créatrice, il distingue deux moments dans la création : le premier produit l'imperfection des êtres, le second communique à l'âme raisonnable sa perfection. Dieu n'a pas mis l'homme au monde simplement, comme les autres êtres, par l'organe de son Verbe créateur; mais, prévoyant que, si l'homme était enfanté de cette manière et tiré ainsi du néant, il ne serait pas capable de comprendre l'incréé; qu'en conséquence de son origine, il retournerait dans le non-être et ne serait point immortel, Dieu lui a départi, pour ainsi dire, par une seconde ac-

---

(1) *C. Gent.*, 41. Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει. *C. Arian.*, I, 51.

(2) *C. Gent.*, 33.

(3) *Ib.*, 4; *c. Arian.*, I, 51.

(4) *C. Arian.*, III, 52.

tion créatrice, la puissance même de sa propre raison, et comme un accent, une voix de son Verbe créateur, afin qu'il pût toujours subsister dans une vie bienheureuse. Sur cette pente, distinguant l'homme de sa raison, Athanase pense que la nature humaine ne pouvait pas comprendre par elle-même la pensée de Dieu, que son être lui était par conséquent inutile, mais que Dieu a eu pitié d'elle, et qu'il lui a communiqué la notion de son existence (1). Certainement on ne peut pas voir là une contradiction avec l'unité de la création, telle que la professe Athanase, qui reconnaît que tout d'abord, et dans le premier individu, était renfermé le germe de toutes les générations à venir (2); mais la distinction entre la création de l'homme et la communication de l'exemplaire divin dénonce évidemment deux moments fort différents dans les créatures raisonnables : d'un côté se trouve ce qui appartient aux créatures comme telles, savoir : l'imperfection du créé; et d'autre part, ce que la munificence divine leur a spécialement accordé, savoir : la participation au divin, et, par suite, l'élévation au-dessus du sort de la création contingente.

Nous sommes déjà habitués à cette opposition : le christianisme ne peut pas la nier. Mais elle ne saurait être énoncée plus nettement que ne l'a fait Athanase. Il

(1) *De Incarn. Verbi*, 3. Τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ, πλέον τε χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἁπλῶς ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῷα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδιδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι. *Ib.*, 11.

(2) *C. Arian.*, II, 48. Dans Adam étaient les οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους. *Ib.*, 49.

regardait déjà sans doute comme une sorte de miracle que Dieu, par la toute-puissance de sa volonté, ait évoqué la création du sein du néant; mais il lui faut encore un miracle plus grand : Dieu a dû tirer du périssable l'impérissable, et accorder à la faible créature le magnifique présent de la divinité. Telle est la force de sa foi, qu'Athanase n'hésite pas à croire à ce miracle, qui légitime son aspiration à la connaissance de Dieu; car, après tout, la foi consiste en une pleine confiance dans la possibilité pour l'impuissant de devenir puissant, pour le faible de devenir fort, pour l'esclave des passions de s'en affranchir, pour le mortel de parvenir à l'immortalité (1).

Il est bien permis de dire qu'Athanase a séparé trop profondément les deux points qu'il distingue dans la création de l'homme; car il n'était nullement contradictoire avec l'idée de la création d'admettre que le Dieu parfait avait produit ses créatures pour la perfection, et leur avait départi la force et la puissance de comprendre le bien, le mieux, le progrès. Mais si nous nous reportons aux idées qui régnaient avant l'avénement du christianisme, aux doctrines des philosophes grecs, avec lesquelles concorde le plus exactement l'évolution de la pensée chrétienne, nous trouverons naturel qu'Athanase ait persisté dans cette subtile distinction; car avant le christianisme le point de vue qui dominait était l'imperfection essentielle des objets créés, leur soumission nécessaire à la naissance, à l'accroissement et à la mort; et évidemment c'est par imita-

(1) *C. Apollin.*, II, 11. Ἀλλ' ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύουσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.

tion de cette doctrine qu'Athanase a considéré, si on peut le dire, comme les fondements du créé l'imperfection et la dissolubilité, et comme une sorte d'appendice, d'annexe, l'immortalité et l'essence divine. Que de fois encore ces doctrines ont prévalu plus tard! qu'il était naturel qu'elles émergeassent dans une foule d'esprits, qui craignaient de les voir rejetées, et rappelaient constamment les limites nécessaires de la nature humaine ou du créé! A côté de cette reproduction d'opinions païennes dont, suivant Athanase, la foi à un miracle immédiatement lié à la création pouvait seul triompher, se plaçait encore un autre point de vue conforme à l'esprit de cette époque : je veux parler de la préoccupation restreinte à la vie ecclésiastique et, par conséquent, à la classe d'hommes à qui Dieu avait départi des bienfaits particuliers et exclusifs. De ce point de vue circonscrit s'évanouit toute signification du reste du monde, du monde sensible, selon l'expression d'Athanase. Alors il était naturel de penser qu'autre chose avait été encore créé par Dieu, et avait reçu la révélation du divin et de l'être immortel. Mais Athanase est très conséquent lorsque, parmi tous les êtres qui appartiennent au domaine de l'expérience, il reconnaît l'homme seul comme doué d'un mode d'existence qui lui est nécessaire, puisque seul l'homme a reçu la raison et la faculté de connaître Dieu (1).

L'opposition entre le créateur et les créatures offre donc naturellement la connexion la plus étroite avec la doctrine de la Trinité, qu'Athanase contribua particulièrement à établir. Nous voyons par cette doctrine ce qui arrive souvent, sinon toujours : les premiers auteurs

(1) *De Incarn. Verbi*, 11.

ou les fondateurs principaux d'un système attachent aux dénominations et aux formules qui le résument une minime importance. Athanase se soucie assez peu de la manière dont sont employés les mots d'essence (οὐσία) et de substance (ὑπόστασις), qui étaient alors l'objet de discussions dans la doctrine de la Trinité (1). Il croit que l'expression qui consacre l'identité d'essence entre le Fils de Dieu et son Père est la plus convenable; mais il regarde cette expression comme purement symbolique. Il partage complétement l'opinion des premiers maîtres de l'école d'Alexandrie, qui soutenaient l'impossibilité de comprendre Dieu sous une notion. Il appelle Dieu ordinairement le bien, mais il s'explique : Dieu est plutôt la source de tout bien, il est au-dessus du bien comme au-dessus de l'être (2). Ce qu'il y a de véritablement important dans cette discussion, engagée au sein de l'Église orthodoxe sur la doctrine de la Trinité, consiste aux yeux d'Athanase, et avec raison, dans la distinction entre les trois personnes de la divinité d'abord, puis entre les créatures et le créateur.

Aussi bien, plus Athanase était convaincu que tout mot était impropre à exprimer Dieu, plus il était naturel qu'il cherchât à maintenir les formules les plus déterminées, qui établissaient dans l'unité de Dieu les distinctions sur lesquelles repose la doctrine de la Trinité professée par l'Église orthodoxe. L'opinion de l'incompréhensibilité de Dieu s'est toujours accommodée de la

(1) *De Synod.*, 41 sqq.; 47; tom. ad Antioch., 5 sq.

(2) *C. Gent.*, 2. Ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ἅτε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὤν. De Incarn. Verbi, 3. Ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πήγη τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει *De decr. Nic.*, syn. 22.

pensée que la différence entre Dieu et le monde devait être arrêtée, formulée dans des notions distinctives, particulières, et que la notion de Dieu pouvait être définie au moyen de son rapport avec le monde. Cette pensée anime également Athanase, et elle le conduit, à peu près comme Origène, à distinguer des personnes ou des hypostases en Dieu. La doctrine d'Athanase ne présente de différence essentielle avec les vues d'Origène qu'en ce qu'elle sépare plus profondément le Verbe créateur de Dieu et les choses créées; par conséquent Athanase évite les hésitations dans lesquelles était tombé Origène sur ce point. C'est assurément une autre différence, moins essentielle pour nous, qu'Athanase ait désigné plus nettement qu'Origène Dieu le Père comme créateur (1): car la formule, dominante dans Origène, que le fils de Dieu, le Verbe créateur, a créé le monde, est également précise (2), et, pour Athanase, c'est toujours le Verbe qui est le créateur de l'univers. Tel est, sans nul doute, le motif déterminant qui a poussé à distinguer des hypostases divines, d'abord évidemment les seules hypostases du Père et du Fils dont les notions dominent dans Athanase, puis celle de l'Esprit-Saint, par l'application logique de la même pensée.

La conviction et le point de départ d'Athanase sont que Dieu est le principe de toutes choses, qu'il est un être spirituel ou rationnel, et que, par conséquent, sa raison, son Verbe résidant de toute éternité dans son essence, Dieu porte en soi la conscience de son être (3).

(1) V. g. *c. Gent.*, 27.

(2) V. g. *de Incarn. Verbi*, 7. Τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα, τοῦ θεοῦ λόγου.

(3) *C. Arian.*, I, 19; 24.

Athanase tient l'indivisibilité et l'immutabilité de Dieu pour inébranlablement établies, et il considère pour ce motif l'essence de Dieu comme inaccessible à la connaissance humaine. C'est uniquement par l'intermédiaire du Verbe créateur et par les productions de ce Verbe, c'est uniquement au moyen du monde que nous pouvons connaître Dieu. Suivant Athanase, il est donc extrêmement nécessaire de distinguer la révélation de Dieu telle qu'elle nous a été faite, de l'être de Dieu en soi. La révélation, le Verbe de Dieu, n'est rien autre chose que la force créatrice qui est répandue dans le monde entier, et qui dénonce Dieu partout (1). Les Grecs ne veulent pas reconnaître ce Verbe divin, et Athanase leur répond que les œuvres du Verbe de Dieu dans le monde témoignent de sa réalité, qu'elles nous révèlent une providence qui accomplit toutes choses. Les arguments que produit Athanase dans cette polémique se rattachent, dans le vrai, de très près à la doctrine de l'âme du monde, telle que la professaient les philosophes grecs. Athanase approuve ces philosophes de ce qu'ils nomment le monde un grand corps, et il considère le Verbe divin comme disséminé à travers toutes les parties de ce monde, puisque le Verbe éclaire, anime, meut tout par sa providence. De même que l'énergie de l'homme pénètre son corps tout entier, de même la force de Dieu pénètre tout l'univers. Quiconque voudrait nier ce fait, parce qu'il implique un acte indigne de Dieu, serait conduit irrésistiblement à exclure Dieu de sa création.

---

(1) *C. Gent.*, 29. Le λόγος est ἡγεμὼν et δημιουργὸς τοῦ παντός, par lequel nous connaissons Dieu le Père. *De Incarn. Verbi*, 41. Ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα δημιουργηκέναι. *Ad Serap.*, IV, 12.

Ces assertions sont fréquentes dans Athanase (1); nous en avons déjà trouvé d'analogues dans Origène. La plus profonde conviction de saint Athanase est que Dieu ne s'est point manqué à lui-même par excessive bonté, en descendant vers les choses créées, en résidant dans leur sein; non seulement Dieu a pris la forme humaine comme Verbe créateur, mais encore comme puissance formatrice et directrice du monde (2). Il est clair qu'il est posé ici une notion essentiellement distincte de la notion de Dieu le Père : il est attribué à Dieu le Père la perfection d'un être qui, indivisible et immuable, subsiste dans l'intuition pure de lui-même, et il échoit alors au Verbe de Dieu une diversité de forces qui pénètrent dans le développement du monde, qui exercent sur lui, dans tous les temps, une souveraine domination. Or dans chacune de ces conceptions on reconnaît un être vrai, un être particulier, une substance, une hypostase, selon le langage du temps; et cela vient de ce que ces conceptions n'établissent pas une distinction uniquement à cause d'une certaine incapacité de notre esprit, mais qu'elles sont destinées à exprimer une différence réelle et vé-

(1) *C. Gent.*, 38. Καὶ γὰρ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι τῶν μελῶν πρὸς ἑαυτὰ συμφωνίαν ὁρῶντες κτλ. — — Ἐννοοῦμεν ἐκ τούτου πάντως εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ σώματι τὴν τούτων ἡγεμονεύουσαν, κἂν μὴ βλέπωμεν αὐτήν· οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη Θεόν. — — Ἡ τῶν πάντων μεθ' ὁμονοίας ἁρμονία οὐ πολλούς, ἀλλ' ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον. *Ib.*, 40; *de Incarn. Verbi*, 17; 41 sq.

(2) *C. Gent.*, 47. Ἔςι γὰρ ὥσπερ τοῦ πατρὸς λόγος καὶ σοφία, οὕτω καὶ τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων γίνεται πρὸς τὴν τοῦ γεννήτορος γνῶσιν καὶ ἔννοιαν αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοζωή κτλ. *De Incarn. Verbi*, 17. Καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο (sc. ὁ λόγος) καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν. *C. Arian.*, II, 78.

ritable. Dieu est un être en soi, sans besoin, et qui n'a rien de commun avec le changeant; mais il est aussi créateur et gouverneur du monde : il y déploie toute sa plénitude. Dieu présente, renferme en lui ces deux propriétés qui sont d'une nature essentiellement différente, et c'est là le miraculeux, l'incompréhensible de l'essence de Dieu : Athanase ne cherche nullement à se le dissimuler.

Si l'on suit avec soin le cours de ces controverses qu'engendre la détermination de la notion de Dieu, et si l'on ne perd pas de vue le point essentiel, on découvre bientôt que tous les efforts déployés dans cette investigation tendaient à constater dans les choses du monde une révélation parfaite et une communion immédiate avec Dieu. Athanase s'explique à ce sujet avec une entière clarté. L'arianisme est, à ses yeux, absolument inadmissible, par la raison qu'il approuve l'adoration d'une créature, et ne fait par là que diviser la foi (1). C'est dans les créatures, soit en nous, soit dans autrui, que nous reconnaissons Dieu et, par conséquent, l'énergie divine qui informe le monde; si cette énergie n'était pas Dieu, Dieu serait à jamais inconnu de nous (2). Une créature ne peut pas nous unir à Dieu, et nous communiquer l'immortalité, car toute créature a besoin elle-même que Dieu la rattache à lui (3). Athanase repousse avec la plus grande fermeté l'idée qu'une union immédiate entre Dieu et la création, et entre la création et

(1) *C. Arian.*, III, 16.

(2) *Ib.*, I, 16.

(3) *Ib.*, II, 69. Πάλιν δέ, εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμεινεν ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν ἧττον θνητὸς μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ. Οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.

Dieu est impossible; car, si nous admettions que, pour opérer cette union, l'intervention d'un troisième être fût nécessaire, nous serions conduits ainsi à l'infini, puisque l'être qui interviendrait ne pourrait être qu'une créature (1). Athanase, comme nous l'avons vu, est plutôt pénétré de l'idée que la force créatrice de Dieu est immédiatement présente dans toutes choses, et que nous sommes, par conséquent, en union immédiate avec Dieu. C'est dans notre raison surtout que nous portons l'image de la raison divine, image qui suffirait complétement à nous révéler la sagesse créatrice de Dieu, et par elle Dieu le Père, si notre faiblesse n'avait pas occasionné notre chute, et si notre chute n'avait rendu nécessaire une révélation spéciale (2).

Mais la révélation de Dieu par son Fils, par le Verbe formateur du monde, quelque étroitement liée que soit cette révélation avec la diversité et le développement des choses temporaires, ne change rien à la perfection de Dieu; c'est ce que tendent à prouver toutes les propositions qui soutiennent la divinité, l'immutabilité, l'infinité du Verbe divin. Sous ce point de vue, Athanase combat particulièrement ceux qui prétendent que la raison créatrice de Dieu n'est qu'une raison virtuelle qui, semblable à la nature d'Aristote ou au démiurge des valentiniens, accomplit tout avec un art dont elle ne se rend pas compte (3); mais que cette raison divine,

(1) *Ib.*, 26.

(2) *De Incarn. Verbi*, 12. Αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα· εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων.

(3) *C. Gent.*, 40. Λόγον δέ φημι οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γενομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ σπερματικόν τινες εἰώθασι κα-

bien que partout présente et agissant différemment dans les différents temps, est cependant indivisible, sans passion, et exempte de tout changement (1). Si elle était susceptible de modification, de développement, qu'elle fût une fois d'une façon, une autre fois d'une autre façon, elle ne serait jamais égale au Père, et elle ne pourrait jamais le révéler (2). Ainsi, en reconnaissant au fils de Dieu la divinité pleine et entière, Athanase ne pouvait pas accorder que le fils de Dieu eût été produit par Dieu le Père pour le besoin de la création, qu'il eût été mis au monde comme un instrument, un moyen moins important que la fin pour laquelle il avait été fait, c'est-à-dire que le monde. Dieu n'avait pas besoin d'un semblable instrument : sa volonté suffisait pour créer (3). Pour exprimer l'unité essentielle du Fils et du Père, ainsi que l'essentielle différence du Verbe et des créatures, les ariens se servaient de la formule que le Fils est par la volonté du Père; mais Athanase rejette cette formule, et il se justifie contre ses adversaires de soumettre Dieu à la nécessité, en distinguant ce qui est opposé à la volonté et ce qui est au-dessus de la volonté; c'est de la nature de Dieu que le Fils a été engendré (4). Les représentations d'Athanase sur la naissance du Fils se rattachent aux images de la doctrine des émanations : de même qu'une lumière darde ses rayons, de même Dieu

---

λεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιςήμην.

(1) *Ib.*, 41 ; *de Incarn. Verbi*, 54; *c. Arian.*, I, 51.

(2) *C. Arian.*, I, 35.

(3) *Ib.*, II, 29 sq. ; 71.

(4) *Ib.*, III, 62. Ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.

a lancé son Fils; et, laissant les métaphores poétiques, il considère la naissance du Verbe comme une simple participation à Dieu, et il compare ce mode de participation à la manière dont les créatures elles-mêmes participent à Dieu spirituellement par le Fils (1).

Nous avons déjà dit que Dieu, suivant Athanase, ne s'est pas seulement révélé par la force qui organise le monde, mais qu'il s'est manifesté encore sous la forme humaine du Rédempteur. La manière dont saint Anastase cherche à démontrer la nécessité de cette seconde révélation nous découvre clairement le défaut de sa doctrine, et nous fait voir qu'il n'est parvenu à aucun résultat approfondi sur les choses temporaires. En effet, il considère l'énergie divine comme actuelle en toutes choses ; il ajoute expressément que la copie, l'image de Dieu réside tout à la fois en toutes choses et dans chacune en particulier; que par conséquent la sagesse même de Dieu, au moyen de laquelle nous le connaissons, se trouve dans chacun de nous : en sorte que nous sommes non seulement capables de connaître Dieu, mais encore en possession effective de cette connaissance. Athanase n'admet toutefois que notre capacité à cet égard (2); mais ses descriptions de la vie du premier homme avant la chute prouvent qu'il lui attribuait, comme nous l'avons déjà remarqué, une communion immédiate et continuelle

---

(1) *Ib.*, I, 16.

(2) *C. Arian.*, II, 78. Ὥϛε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ) ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάϛῳ ἐνθεῖναι. — — Οὕτως ὄντος αὐτοῦ σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐϛὶν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ᾗ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ σοφίας.

avec Dieu. Il admet dans ces descriptions la faiblesse de l'homme, et la possibilité de sa chute par suite de sa liberté. Mais cette supposition, de la part d'Athanase, ne peut s'expliquer que d'une façon : il faut soutenir que le premier homme possédait la simple faculté de connaître pleinement Dieu, mais non cette connaissance en réalité. Athanase pense que le corps et les observations sur le corps étant plus rapprochés de l'homme créé que ne l'est Dieu, l'homme, dans sa nonchalance à saisir le plus haut et le plus éloigné, s'est appliqué aux choses sensibles et s'est voué au néant (1). La conséquence la plus proche de cette opinion, c'est naturellement que l'homme s'est abîmé de plus en plus dans les choses temporaires, et s'est toujours davantage éloigné de Dieu; mais la seconde conséquence est qu'une nouvelle révélation de Dieu dut se manifester dans le temporaire, dans le sensible, afin que la volonté de Dieu ne demeurât point sans fruit pour le genre humain. Les hommes tendant à se perdre dans les choses qui frappent les sens, Dieu devait leur apparaître dans ces choses mêmes. Semblable à un habile instituteur, il dut se mettre au niveau de l'intelligence de ses élèves; et comme ses élèves ne pouvaient pas l'apercevoir dans le tout, il se découvrit à eux dans une partie de ce tout; comme ils ne pouvaient pas le voir dans ce qui était différent et éloigné d'eux, il se montra dans ce qui leur était analogue, dans ce qui les touchait de près, dans l'homme enfin, leur parlant ainsi un langage clair et intelligible (2). Athanase nous fait ensuite remarquer que

(1) *C. Gent.*, 3.

(2) *De Incarn. Verbi*, 12. Ἄνθρωποι γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγυτέρω δύνανται μαθεῖν περὶ τῶν κρειττόνων. *Ib.*, 15 sq.; 43.

notre faible raison est portée, sinon exclusivement, du moins fortement à la connaissance de Dieu par ses effets les plus proches de nous et les plus facilement compréhensibles ; et il se propose de déduire de là la nécessité du développement anthropomorphique de Dieu. Dieu a pu se manifester sous la forme humaine, et Athanase, pour prouver ce point, allègue non seulement qu'il n'y a point pour Dieu d'impossibilité, mais que, lorsqu'on dénierait aux miracles leur autorité, on ne pourrait méconnaître cependant un constant effort de la part de Dieu pour mettre ses effets miraculeux et particulièrement ses miraculeuses révélations en un rapport nécessaire et intelligible avec le cours entier des effets divins dans le monde. Ainsi, suivant Athanase, un secours supérieur est nécessaire à l'homme déchu et faible, et la preuve en est que Dieu, après avoir créé, manifesta sa réalité autrement que par la création. Il n'avait fallu à Dieu qu'un signe pour produire tout de rien ; mais lorsque le monde exista, la réalité de Dieu ne pouvait éclater que dans ce qui existait, et elle devait agir dans le réel avec une puissance extraordinaire, surtout sous la figure humaine (1). Athanase dérive également les miracles du Christ de ce qu'il dut se montrer comme la puissance créatrice dominant au-dessus de tout, et de cette manière révéler en lui le divin (2). Il ne faut, suivant Athanase, rien voir autre chose dans les miracles de Dieu qu'une continuation de son activité créatrice ; relativement à Dieu, les miracles sont, dans le vrai, ce qu'est la création du monde : seulement l'activité divine doit se montrer dans une autre relation avec les choses

(1) *De Incarn. Verbi*, 44.
(2) *Ib.*, 18.

sensibles actuellement existantes qu'alors qu'elles n'existaient pas. Les miracles sont, aux yeux d'Athanase, dans une harmonie parfaite avec les phénomènes ordinaires de la vie. Ce qui prouve surtout que telle est sa manière de les concevoir, c'est son point de vue du développement anthropomorphique du Verbe divin. Nulle assertion ne lui semble déplacée, inconvenante pour soutenir que Dieu s'est manifesté à l'homme dans toute sa perfection : Dieu, dit-il, est absolument présent dans tous les individus et dans chacun d'eux; de même que l'être vivant développe sa vie dans tous ses membres, de même Dieu a pu se révéler dans toutes les parties de la création, dans les étoiles ainsi que dans l'homme. De même que la raison humaine, qui n'est pas répandue à travers tout le corps, se dénonce par une partie du corps, par la langue; de même Dieu, qui ne réside pas dans le monde entier, se manifeste dans une partie du monde (1).

Ainsi Athanase distingue la parfaite révélation de Dieu de l'imparfaite. Celle-ci fut promulguée par la loi et les prophètes; la première le fut par le Christ. Déjà dans la loi et les prophètes Dieu s'était manifesté humainement; déjà se trouvait dans cette ancienne révélation un fond identique à celui que la création proclamait : comme la création était trop vaste et trop étendue pour que la faible intelligence de l'homme pût l'embrasser, la révélation divine se résuma dans la loi et les prophètes

(1) *De Incarn. Verbi*, 42. Καὶ ὥσπερ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου ὢν ἀπὸ μέρους τοῦ σώματος, τῆς γλώττης λέγω, σημαίνεται, καὶ οὐ δήπου τις ἐλαττοῦσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ διὰ τοῦτο λέγει, οὕτως ὁ λόγος διὰ πάντων ὢν, εἰ ἀνθρωπίνῳ κέχρηται ὀργάνῳ, οὐκ ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο τοῦτο.

comme dans une miniature, pour ainsi parler. Déjà l'ancienne parole, bien qu'elle fût adressée aux Juifs, qu'elle fût proférée au milieu du peuple hébreu, était destinée à tout le genre humain. Mais le genre humain ne voulut pas la comprendre (1). En ce qui touche la révélation parfaite, elle pouvait être réalisée seulement par le Verbe de Dieu, principe de toutes choses. En effet, pour que l'homme déchu pût recueillir la voix de Dieu, il fallait qu'il fût renouvelé jusque dans la racine de son être. Il ne suffisait pas qu'il déplorât ses fautes, car le repentir pouvait assurément mettre un frein à la peccabilité, mais non prévenir les conséquences naturelles des chutes antérieures. L'image de Dieu était voilée dans l'homme par suite des anciennes déviations; il fallait donc que le divin exemplaire fût rétabli, restauré; et il n'y avait qu'un moyen de le réparer: ce n'était point à la créature, point aux anges que l'on devait recourir, c'était l'intervention du créateur lui-même, le type parfait de Dieu le Père dans son Fils, qui était nécessaire. Un tableau souillé ne peut être rendu net et ramené à son premier éclat qu'autant que celui qui entreprend cet ouvrage est capable de l'accomplir; de même le type divin ne pouvait être purifié en nous qu'à la condition que Dieu lui-même apparût au milieu des hommes et leur imprimât un nouveau caractère (2). Dans la rédemption des péchés, Athanase voit donc la rénovation de notre énergie pour l'accomplissement du bien; il est pleinement convaincu que la rédemption est avant tout l'activité divine renouvelée en nous. Création et rédemption sont, aux yeux d'Athanase, un tout parfaitement

(1) *Ib.*, 12.
(2) *Ib.*, 7; 13 sq.

harmonique. Si le développement de cette pensée est incomplet, cette insuffisance tient à ce que la réparation de la force humaine apparaît à Athanase comme un nouvel acte de la création, et que la connexité de cet acte avec la création primitive et avec la vie antérieure des créatures n'est pas établie dans ses ouvrages, bien qu'il recherche le rapport de toutes les actions miraculeuses de Dieu sur le monde, comme nous l'avons montré précédemment. On peut voir là aussi une conséquence naturelle du peu de profondeur de l'investigation d'Athanase dans le domaine de la sensibilité.

Comme les recherches sur la Trinité se rattachaient à la formule, au symbole de la foi, elles devaient naturellement expliquer l'idée du Saint-Esprit de la même manière que l'idée du fils de Dieu, et Athanase était d'un esprit trop conséquent pour ne pas attribuer sans hésitation à l'Esprit-Saint, comme au Fils, la même divinité. Il partait donc toujours du même principe que, si l'Esprit-Saint n'était pas Dieu, mais simplement une d'entre les créatures, il ne nous relierait pas à Dieu par ses effets, par son action. Il est Dieu sans doute, puisqu'il fait de nous des dieux (1). Il appartient, selon l'expression platonicienne, aux choses auxquelles on participe et qui ne participent à rien (2). Telles sont les conséquences qui découlent de la doctrine de l'Église; mais elles se rattachent clairement à la pensée scientifique d'Athanase. Pour s'en assurer, on n'a qu'à se placer surtout au point de vue sous lequel il a conçu la nécessité de distinguer

(1) *Ad Serap., ep.* I, 23; 24. Εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐχ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐςί. *Ib.*, 29. Τίς ὑμᾶς συνάψει τῷ θεῷ μὴ ἔχοντας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τῆς κτίσεως;

(2) *Ib.*, 23; 27. Μεθεκτόν ἐςι καὶ οὐ μετέχον.

l'Esprit-Saint et le fils de Dieu. L'Esprit-Saint, dit-il, unit la création au Fils; toutes choses participent au Fils par la grâce du Saint-Esprit (1). On pourrait ici se demander, comme on s'est déjà demandé plus haut, pourquoi Athanase tient pour nécessaire notre union avec le Fils par l'intermédiaire du Saint-Esprit, et rejette une union immédiate telle qu'elle eut lieu dans la création primitive ou dans le renouvellement de notre nature. Mais la réponse à cette question serait encore la même qu'auparavant. L'action du Verbe de Dieu nous communique seulement la faculté de nous approprier le divin, et nous révèle Dieu sous une forme humaine; il nous reste à connaître le divin effectivement, mais cette connaissance apparaît dans le sentiment de piété. Sans doute Athanase considère cette conscience du divin comme l'affaire de l'homme qui, dans sa liberté, doit tourner ses regards vers Dieu; mais ce n'en est pas moins encore l'affaire de Dieu lui-même. C'est une doctrine qui n'a pas cessé de régner dans l'Église chrétienne, que la grâce divine est effective dans l'homme, qu'elle vient à son secours, que la sainteté de la volonté est l'ouvrage de Dieu; de même Athanase trouve que la création, le renouvellement de cette création, la manifestation humaine du Verbe divin, enfin tous les moyens que Dieu a employés pour se révéler, seraient vains, s'il n'accomplissait pas encore le bien en nous. Il trouve encore que l'action interne de l'Esprit divin doit être distincte de Dieu considéré comme source

(1) *Ib.*, 25. Τὸ δὲ συνάπτον τῷ υἱῷ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ τῶν κτισμάτων. *C. Arian*, I, 16. Αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος (al. πατρός) γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν.

de tout être, de même qu'elle est distincte de l'action de Dieu dans la fondation et la direction du monde. Voici la formule dans laquelle il exprime la différence des trois hypostases, et qui se rattache à un passage de l'Écriture : Dieu, en tant que Père, est au-dessus de tout; en tant que Fils, il est le médiateur de tout; en tant que Saint-Esprit, il est dans tout. Athanase ajoute, ce qui est le fondement de toute la doctrine de la Trinité, que ce ne sont pas là seulement des différences de mots et de conceptions, mais l'expression de la vérité et de ce qui est réellement.

On pourrait se demander si les expressions dont se sert Athanase pour formuler ses doctrines ont toute la rigueur que nous avons le droit d'attendre d'une exposition scientifique; bien plus, si, en général, les objets sur lesquels ces doctrines portent ne sont pas tels que toute expression soit insuffisante à les représenter, puisque la nature des langues humaines est uniquement de désigner les objets par analogie et sous leur aspect universel. On pourrait s'adresser ces questions; mais nous avons vu qu'Athanase lui-même ne disconvient point que l'Être expliqué dans sa théorie trinitaire ne doit pas être cherché dans les mots, dont il ne maintient l'usage que par respect pour l'Église qui les a consacrés. Il part de ce point de vue que nous devons concevoir l'Être éternel appelé Dieu et représenté par l'idée de Père, dans le rapport le plus intime ou plutôt dans

(1) *Ib.*, 28. Ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. — — Καὶ οὕτως εἷς Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατήρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πήγη, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου, ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τρίας δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τρίας.

l'harmonie la plus parfaite, soit avec la création et le gouvernement du monde qui témoigne du Verbe de Dieu, soit avec le perfectionnement interne du monde, des êtres raisonnables : perfectionnement que l'Esprit-Saint opère, à moins que le Dieu immuable ne reste étranger au monde changeant, et n'effectue point dans le monde et en nous tout le parfait ainsi que la révélation véritable de l'Éternel. Ces distinctions ne sont point oiseuses, elles sont dans la nature même du sujet, elles appartiennent au problème de l'immuable vérité de Dieu. Ce qui le montre, c'est la nécessité où l'on est poussé logiquement de concevoir ces distinctions comme des substances ou des hypostases : ainsi toute la doctrine d'Athanase repose sur le principe que Dieu a départi à ce monde toute la force de son être, afin de se révéler par là aux êtres raisonnables, dans la communion de l'Église que l'Esprit-Saint remplit de la vérité.

CHAPITRE III.

Controverses Ariennes.

DEUXIÈME SECTION.

Eunomius et les chefs de l'Église d'Orient, particulièrement S. Grégoire de Nysse.

Les controverses ariennes n'avaient pas encore cessé. La cour impériale y prit part, et cette immixtion de la cour dans ces débats ne les ranima pas moins que l'influence de la philosophie grecque. Des païens en grand

nombre adhérèrent profondément au christianisme, et de ce moment la philosophie grecque fut maîtresse de l'école et de la pensée chrétienne. Vers la fin du IVe siècle, Théodose-le-Grand assura, sous le rapport politique, la victoire à la doctrine nicéenne, et déjà il l'avait fait triompher en en dirigeant de toute son autorité le développement scientifique. La doctrine nicéenne l'emporta donc pleinement sur l'arianisme. Et cela n'est pas étonnant, car, au fond, la doctrine du concile de Nicée se développa toujours dans le même esprit, tandis que la doctrine arienne proprement dite adopta des points de vue très divers. Lorsque cette supériorité du nicéisme sur l'arianisme se décida, deux Cappadociens, Aétius et Eunomius, marchèrent à la tête de la secte arienne, Eunomius surtout, qui avait été élevé dans la philosophie, et auquel on ne pourrait, sans une grave injustice, refuser une pensée sérieuse et une haute préoccupation scientifique. Dans le camp opposé, pour la cause du concile de Nicée, combattaient avec autant de sévérité dans la pensée, et non moins de talent, trois autres Cappadociens : les deux frères Basile-le-Grand et Grégoire de Nysse, ainsi que leur ami Grégoire de Naziance, principaux fondateurs de la doctrine de l'Église qui s'est maintenue debout dans la communion orientale. Il faut chercher à nous rendre compte de l'importance philosophique de ces controverses.

Sur la doctrine d'Aétius nous n'avons que des documents fort insuffisants ; d'après toutes les traditions, sa doctrine n'était même nullement systématisée, nullement développée, comme le fut celle d'Eunomius, plus jeune, et sur lequel nous possédons des renseignements assez explicites. Encore ces renseignements ne suffisent-ils pas pour dissiper toute obscurité; car la courte Apologie et la Connaissance de la foi, que nous avons d'Eunomius,

se proposent presque uniquement d'analyser les déviations commises par l'arianisme et le nicéisme : ces ouvrages n'exposent point avec profondeur les principes d'une philosophie. On remarque dans ces écrits d'Eunomius et dans les fragments qui restent de ses ouvrages perdus, une aspiration à des recherches sévères et à une détermination rigoureuse de l'idée philosophique ; il reproche même souvent à ses adversaires l'emploi d'expressions symboliques. Par cette raison et à cause des antécédents des Pères de l'Église, on lui a attribué une tendance vers l'aristotélisme; on l'a même appelé positivement un aristotélicien, un partisan de l'entendement (1). Or, il n'accorde pas même une préférence à la philosophie d'Aristote sur les autres systèmes païens, athées, ou, du moins, polythéistes : plusieurs de ses propositions sont incontestablement dirigées contre l'esprit de la philosophie aristotélicienne; il faut donc bien admettre que sa persistance seule à déterminer les conceptions philosophiques lui a valu le nom ironique de zélateur d'Aristote. Si nous comparons la forme rigoureuse de sa pensée avec le fond de sa doctrine, qui a une tout autre tendance que celle d'Aristote; si, en outre, nous examinons les très rares données qu'il fournit dans ses écrits, nous serons conduit à conjecturer

(1) Il en a été dit à peu près autant d'Aétius. Voy. Grég Nyss. c. *Eunom.*, I, 294; XII 722, éd. Par. 1638; Schrœckh, *Hist. de l'Église*, VI, 122 sq.; Tenneman, *Hist. de la philos.*, VII, 140; Ullmann, *Grégoire de Naz.*, 320; Neander, *S. Chrysostôme*, 352 sq.; Klose, *Hist. de la doctrine d'Eunomius*, 27. Les jugements des Pères de l'Église en pareille matière doivent inspirer peu de confiance. Eunomius lui-même présente la doctrine d'Aristote, de même que celle d'Épicure, comme l'œuvre d'un esprit égaré. Grég. Nyss. c. *Eun.*, XII, 816.

que déjà dans Eunomius se préparait le schisme qui a manifestement éclaté plus tard dans l'église d'Orient.

Les points sur lesquels les eunomiens se séparaient des ariens sont caractéristiques. Le parti d'Eunomius reprochait au parti d'Arius de professer une doctrine qui présupposait que Dieu était composé. L'arianisme, en effet, soutenait que chacun, selon sa capacité propre, pouvait connaître Dieu, ce qui serait impossible si Dieu n'était pas multiple; l'arianisme affirmait de plus que Dieu n'était ni une essence, ni une substance (ὑποςασις), ni quoi que ce fût qui pût s'exprimer par des mots ou se connaître par des pensées (1). Ainsi, contre les partisans de la doctrine de Nicée, Eunomius soutenait avant tout ces deux points : que Dieu est indivisible, c'est-à-dire qu'il n'est pas composé de trois hypostases; et qu'il peut être connu (2). Il est particulièrement remarquable que, sur ce dernier point, Eunomius combattit avec une grande fermeté les propositions des Pères de l'Église orthodoxes; il n'hésita point à déclarer que c'était se montrer indigne du nom de chrétien que de professer l'impossibilité de connaître la nature divine et la manière dont le Fils avait été engendré (3). Ce serait en vain que le Seigneur eût été nommé *la porte*, si personne ne pouvait entrer et arriver à la connaissance, à l'intuition du Père; ce serait en vain qu'il serait appelé *la route*, s'il n'ouvrait point à qui le désire une issue vers Dieu; enfin, on le dirait vainement *la lumière*, s'il ne brillait pas, s'il n'éclatait pas aux yeux de l'intelligence,

(1) Philostorg., *Hist. eccl.*, I, 2; II, 3, X, 2.
(2) *Apolog.*, 26.
(3) Grég. Nyss. *c. Eunom.*, XI, 704.

s'il ne se manifestait pas, lui et le Très-Haut (1). Nous ne pouvons donc point reprocher à Eunomius d'avoir amoindri, par suite d'une croyance faible, aveugle, la puissance que possède Dieu de se révéler à ses créatures dans toute sa magnificence. Eunomius fut plutôt convaincu que la raison de ceux qui croyaient au Seigneur, s'élevant au-dessus de tous les êtres sensibles et intelligibles, ne s'en tenaient pas même à la naissance du fils de Dieu, mais, dans son aspiration à la vie éternelle, s'efforca d'atteindre le Premier être (2). Eunomius déviait de la doctrine orthodoxe sous un double rapport : premièrement, en ce qu'il ne voulait pas reconnaître comme inaccessible la notion de Dieu, du moins dans le sens où les docteurs orthodoxes de l'Église avaient coutume de la prendre; secondement, en ce qu'il exigeait non seulement une connaissance médiate de Dieu par le Verbe, mais une connaissance immédiate du Père. Les orthodoxes déduisaient que le fils de Dieu était égal au Père, et que par conséquent nous pouvions connaître l'un par l'autre; Eunomius, au contraire, pensait que le Fils n'étant pas égal au Père, nous devions avoir, par l'intermédiaire du Fils, mais en nous élevant au-dessus de lui, une connaissance immédiate, directe du Père. Il paraît certain qu'il cherchait cette connaissance même par-delà le monde: car il considérait la fin du monde comme un commencement: tout devait être soumis au Père par le Fils (3). Mais les

(1) *Ib.*, X, 671.

(2) *Ib.*, 674. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιςευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵςασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζώης ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.

(3) *Apol.*, 22 sq.; cfr. Close, ouv. cit., 59. La doctrine qui est attribuée ici à Eunomius selon Grég. de Naz., je n'oserais la lui

expressions dont Eunomius se servait, et l'esprit de sa doctrine prouvent néanmoins sans contredit qu'il regardait la connaissance parfaite de Dieu comme un problème que l'homme devait résoudre dans la vie actuelle. Dieu, prétendait Eunomius, ne sait de son être rien de plus que nous, ou plutôt ce que nous savons de lui, il le sait également ; mais ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons aussi immuable en nous (1). Qui ne peut point trouver en soi cette connaissance est, aux yeux d'Eunomius, aveuglé par la perversité de son esprit (2).

Ces vues peuvent facilement être expliquées par la doctrine d'Aristote. Mais presque toutes les propositions fondamentales de la doctrine d'Eunomius sont en opposition avec l'aristotélisme. Ainsi Eunomins soutient la possibilité de connaître parfaitement Dieu; mais il ne prétend nullement attribuer à l'entendement une faculté de pénétration dans l'Être divin: car nul verbe, nulle pensée ne peut exprimer le divin ineffable et inconcevable (3). Mais où Eunomius contredit bien plus for-

---

imputer en toute certitude, car cette polémique ne désigne personne. Neander, *Hist. de l'Église*, 859, reproche à Eunomius d'avoir conçu la création comme un acte temporaire. Mais cette assertion est démentie par plusieurs passages d'Eunomius, où l'on voit qu'il considérait le temps comme créé et progressif, à la manière de Platon (*apol.* 10); les expressions citées par Neander peuvent très bien s'entendre aussi de la fin du monde.

(1) Socr. *e. h.*, IV, 7. Ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

(2) Greg. Nyss. *c. Eun.*, X, 670. Voy. la correction de Neander, *Hist. de l'Église*, II, 854.

(3) Grég. Nyss. *c. Eun.*, XII, 738. Οὔτε τῆς γνώσεως ἡμῶν το-

tement encore la doctrine aristotélicienne, c'est lorsqu'il affirme que Dieu n'est pas connu par ses énergies (1), mais dans son essence, et lorsque, abandonnant la doctrine de la représentation de l'essence divine dans la conception de la dénomination de l'increé, il passe brusquement à une affirmation étonnante, à la doctrine que les mots appellatifs, les noms des choses sont en général de nature éternelle, et nullement d'invention humaine, qu'ils sont une création de Dieu, de telle façon que les choses du monde sensible sont destinées à nous révéler l'essence véritable des choses (2). Dans ce dernier trait on ne peut pas méconnaître l'influence de la doctrine de Platon, qui pensait que les noms représentaient l'essence, l'idée des choses mêmes (3). Mais nous trouvons ici, dans cette doctrine d'Eunomius, deux propositions profondément contradictoires : d'un côté, Dieu n'est point

---

σοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γινωσκομένων φθάνειν, οὔτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐν ἡμῖν πεπληρωμένης ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τε ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι.

(1) *Apol.*, 20.

(2) Greg. Nyss. *c. Eun.* XII, 757 sq. Eunomius blâme la doctrine νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα εἶναι. *Ib.*, 762 sq. Les noms, les mots précèdent l'homme ; l'ὀνομαθεσία appartient à Dieu ; ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα. *Ib.*, 813 sqq. Cette doctrine est rapportée à juste titre au cratyle de Platon. *Ib.*, 768. On rencontre aussi l'expression d'οἱ πρῶτοι τῶν λόγων : c'est par suite d'une distinction naturelle de ces noms avec ceux qui, n'étant pas d'origine divine, ne désignent point l'essence des choses, mais seulement des représentations humaines. Selon *Apol.*, 27, le fils de Dieu est l'instrument de l'ὀνομαθεσία. Le créateur donne aux choses leur essence et l'idée qu'elles emportent avec soi.

(3) Voy. *Hist. de la philos. anc.*, de H. Ritter, trad. fr., II, 217.

connaissable pour l'homme, et il est inexprimable; d'un autre côté, Dieu est connu par la raison pure, et son essence peut être exprimée par un mot qui le désigne pleinement. Ces deux affirmations peuvent cependant se concilier : il n'y a qu'à admettre qu'Eunomius distinguait une double connaissance dans l'homme, et une double acception dans les mots.

Nous trouvons cette présupposition concernant la connaissance et, par conséquent, la chose principale, que les noms dépendent essentiellement de la connaissance, confirmée explicitement, en propres termes. Eunomius distingue deux sortes de connaissances : celle qui vient de l'être lui-même, laquelle est fournie par la raison pure, et celle qui a pour intermédiaires les énergies, les œuvres (1). Il les sépare strictement l'une de l'autre, parce qu'il ne veut pas accorder que l'énergie soit éternelle comme l'être, et lui soit égale. Appliquant ensuite cette proposition négative à la notion de Dieu, il s'oppose avec la plus grande fermeté à la doctrine de l'égalité du Fils avec le Père; il ramène, non sans raison, cette égalité à ce point de vue que le Fils, étant l'activité effective de Dieu dans la création du monde, doit nécessairement être éternel et parfait comme son Père, puisque Dieu n'est jamais sans son activité effective, et que cette effective activité est égale à son essence. Puis Eunomius rejette ce point de vue, par la raison qu'il nous reporte à la doctrine des Grecs, savoir : que le monde est éternel, étant l'œuvre de l'ac-

(1) *Apol.* 20. Δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μέν, καθ' ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν.

tivité divine (1). Ainsi nous le voyons : Eunomius devait tenir pour impossible le passage de la connaissance de l'action de Dieu sur le monde, et, par conséquent, de la connaissance de l'activité créatrice du Fils à la connaissance de l'essence divine. Il rejetait la méthode suivie par l'orthodoxie, cette méthode qui consistait à connaître par le monde créé, au moyen de l'analogie existant de l'œuvre à l'ouvrier, l'activité créatrice et l'essence du Créateur, sauf encore à ne reconnaître l'une et l'autre qu'imparfaitement, quoiqu'avec la foi (2). Eunomius ne laisse subsister comme satisfaisante nulle autre connaissance de Dieu en soi, que la connaissance immédiate.

La profonde différence qu'Eunomius établit entre l'énergie et l'essence paraît l'avoir conduit à donner dans l'exposition de sa doctrine théologique, et même généralement en matière de religion, la plus grande importance à la précision rigoureuse des principes : ce fut du reste une conséquence de la lutte qui fut si habilement conduite au sujet des formules de la doctrine de l'Église. Eunomius s'explique à l'égard de cette précision : il ne cherche pas l'essence du mystère chrétien dans le respect accordé aux dénominations, ou dans le caractère des pratiques chrétiennes et des symboles mystiques, mais dans la netteté scrupuleuse des dog-

(1) *Ib.*, 22. Τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν ἑνούντων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ διὰ τοῦθ' ἅμα μὲν τῷ θεῷ τὸν κόσμον ἀποφαινομένων. Ceci est contraire à la doctrine d'Aristote aussi bien qu'à celle d'Origène et de Plotin, mais s'accorde parfaitement avec le platonisme pur.

(2) Cf. Greg. Nyss. *c. Eun.*, XII, 727 fin. Où la leçon est malheureusement fort corrompue.

mes (1). Cela prouve sans contredit que la tendance principale d'Eunomius était dirigée vers le théorique, et, de plus, qu'il rejetait ou négligeait, comme moyens de salut, la foi et les actes de foi. Il ne faudrait pas néanmoins conclure de là absolument qu'Eunomius s'est surtout préoccupé de la connaissance par l'entendement. Si l'on recherche sa tendance relativement à la connaissance des choses temporelles, on remarque qu'il rejetait encore la connaissance par l'entendement, convaincu que c'était faire fausse route que de s'efforcer de connaître Dieu par ses œuvres. Mais en maintenant scrupuleusement les doctrines touchant les choses divines, Eunomius, autant que nous pouvons connaître sa méthode, ne paraît s'être proposé qu'une négation. En effet, il divise les notions : mais cette division revient uniquement à jeter une vive lumière sur l'opposition qui règne entre l'essence de Dieu et le monde, ainsi qu'entre cette essence et la force formatrice du monde, force qui appartient au fils de Dieu, et revient, par conséquent, à nous détourner de puiser dans notre intelligence une notion sur Dieu. Dieu est sans dimension et sans propriété (2); il n'a point de forme (3); il est au-dessus même des noms, des mots, c'est-à-dire des idées ; car il est incréé, et par conséquent antérieur à toute dénomination (4). Ce qui veut dire évidemment que toute la multiplicité des mots s'éteint, s'anéantit dans l'unité de

(1) *Ib.*, XI, 704. Ἡμεῖς οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμὲν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.

(2) *Ib.*, XII, 734.

(3) *Apol.* 11.

(4) Greg. Nyss. *c. Eun.*, XII, 760.

l'essence divine, et que par conséquent nul verbe ne peut exprimer cette essence. Eunomius ne veut même pas reconnaître le nom de *Père* comme véritablement applicable à Dieu; il n'aperçoit dans cette désignation qu'un rapport de ce qui est produit par la volonté divine avec Dieu lui-même (1). Il conçoit l'incréé et le créé dans une opposition telle que ce qui convient à l'un ne peut être attribué à l'autre; que le contraire de ce qui est reconnu essentiel à l'un est le propre de l'autre; que dans le cas où la lumière conviendrait à l'un, l'autre aurait en partage les ténèbres (2). Cette opposition ne peut pas être exprimée plus fortement. Il y a opposition entre l'infini auquel appartient toute essence en vérité, et le fini auquel l'essence est seulement prêtée, qui a ses limites dans l'infini, et qui n'y tient, pour ainsi parler, que par un coin (3). Cette même opposition conduit conséquemment Eunomius à poser le fils de Dieu et le monde qu'il a formé, comme ayant origine, comme nés, et comme destinés à rentrer dans le néant. Tout, hormis Dieu, a eu son commencement et aura sa fin (4). L'existence éternelle des choses et du divin instrument de leur création n'est point admise par Eunomius, qui s'explique clairement à cet égard : celui qui est dans le sein du

---

(1) *Ib.*, 736. Καὶ τὸν πατέρα μὴ ἀεὶ εἶναι, ὅπερ νῦν ἐςί τε καὶ λέγεται, ἀλλ' ἕτερόν ἐςι (?), πρότερον ὄντα, μετὰ ταῦτα βουλεύσασθαι γενέσθαι πατέρα, μᾶλλον δὲ οὐχὶ [δὲ] γενέσθαι, ἀλλὰ κληθῆναι. *Ib.*, 808. Ἄφθαρτος μὲν οὐκ ἐνεργείᾳ ἐςίν, πατὴρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται.

(2) *Ib.*, 722; 728.

(3) *Ib.*, 735 sq.

(4) *Apol.* 23; Greg. Nyss. *c. Eunom.*, VIII, 650; XII, 858. Ὁμοίως, φησίν, αὐτὸν ὑπερέχειν τῶν μὲν θνητῶν ὡς ἀθάνατον, τῶν δὲ φθαρτῶν ὡς ἄφθαρτον, τῶν δὲ γεννητῶν ὡς ἀγέννητον.

Père, ou au commencement des choses, ou en Dieu, existe à parler improprement, mais en réalité n'est pas (1). Dieu lui-même ne peut pas, suivant Eunomius, départir son essence à un autre être, ni un autre être ne peut point participer à Dieu, parce que cela est contraire à l'indivisibilité et à la simplicité de Dieu (2). Pour Eunomius, le Fils de Dieu est dans la même catégorie que les créatures : il n'est qu'un instrument de la volonté divine (3). Il faut donc reconnaître que les docteurs orthodoxes de l'Église ont raison d'accuser Eunomius de polythéisme ; car il regarde le fils de Dieu comme une créature, et, bien que créature, comme digne de recevoir de nous une divine adoration.

Mais nous voici encore une fois ramenés à un point sur lequel nos recherches antérieures ne jettent pas une suffisante clarté. En effet, nous avons vu que, d'un côté, Eunomius en appelait à la connaissance immédiate de Dieu dans son essence ; que, d'autre part, il reconnaissait le fils de Dieu comme la voie par laquelle nous devions parvenir à Dieu. En outre, il était conduit à rendre un culte au fils de Dieu, parce qu'il le considérait comme l'instrument de la création, bien plus, comme le créateur sans lequel Dieu n'eût rien pu créer, sans lequel tout individu dans le monde n'eût pu ni être ni connaître. Ce qui l'avait déterminé à admettre un semblable intermédiaire entre Dieu et nous, c'était le point de vue où il s'était placé : que Dieu, étant simple, ne pouvait

(1) Greg. Nyss. c. *Eun.*, X, 680. Οὐκ ὤν, οὐδὲ κυρίως ὤν, φησίν, ὁ ἐν κόλποις ὢν τοῦ ὄντος, ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὤν. Cf., *ib.*, I, 369.

(2) *Apol.* 9.

(3) *Ib.*, 27 ; Greg. Nyss. c. *Eun.*, II, 470.

avoir qu'une énergie simple, car l'énergie de chaque chose doit avoir son être correspondant, et la production des différents ouvrages présuppose également des énergies différentes. Eunomius ne pouvait donc pas attribuer à Dieu, qui est simple, la création des choses multiples qui sont dans ce monde (1). Sur cette pente, il avait été conduit à élever une doctrine touchant l'origine des choses. Or cette doctrine d'Eunomius s'accordait avec l'ancienne théorie de l'émanation, en ce sens que le monde y était considéré comme la production successive et descendante des êtres, mais elle s'éloignait de cette ancienne théorie en ce qu'elle dérivait la force formatrice du monde, le fils de Dieu, non de l'essence, mais de la volonté de Dieu, et faisait consister, par conséquent, l'analogie de Dieu le Père avec Dieu le Fils dans l'analogie seule de leur volonté (2). C'était naturel, car le Fils devait être beaucoup moins parfait que le Père, le monde que le Fils avait créé n'étant qu'un monde imparfait. Ainsi les deux doctrines qui étaient en lutte à cette époque se partageaient, pour ainsi dire, l'héritage de la théorie des émanations : la doctrine nicéenne s'appropriait la procession du Fils de l'essence du Père, et l'arianisme prenait la différence en degré établie entre le Père et le Fils. Mais comme Eunomius

(1) Greg. Nyss. *c. Eun.*, I, 317. Ἀνάγκη δήπου πᾶσα τὰς ἑκάστῃ τῶν οὐσιῶν ἑπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, — — ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀςέρας ἢ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα, τοσούτῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἄν τις εὐσεβῶς διανοούμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν καὶ ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων.

(2) *Apol.* 24 ; 28.

faisait dépendre de la volonté du Père la procession du Fils ou de la force créatrice, il se rattachait à la théorie de la création d'une manière qui laisse voir clairement que, à ses yeux, le rapport de Dieu avec le monde n'était pas essentiel. La puissance ou la faculté que possède Dieu de créer le monde est, de même que son énergie, différente de son essence, et cette puissance passe à l'acte par sa volonté et dès qu'il le veut; on n'a pas le droit de demander pourquoi Dieu n'a pas créé plus tôt (1). Eunomius reconnaissait donc au fils de Dieu un principe, une origine concordante avec l'origine du monde; et il n'hésitait pas non plus à soutenir que l'énergie de Dieu appliquée à la production du Fils était transitoire ainsi que le monde (2). Quelle solide raison aurait-il eue de tenir pour impérissable ce qui est absolument étranger à l'essence de Dieu? Au milieu de toutes ces suppositions, il y a cependant une chose que nous pouvons louer : Eunomius ne considère pas comme suffisante la révélation de Dieu par le monde, et par son sublime fabricateur, le fils de Dieu; il faut, suivant lui, que nous nous élevions au-dessus de la création pour connaître en elle-même immédiatement l'essence de Dieu. Le Verbe créateur est sans doute l'intermédiaire de notre connaissance, car il nous a créés, il a créé la lumière, il l'a communiquée à ses disciples,

---

(1) Greg. Nyss. c. *Eun.*, VIII, 644. Ὁ γὰρ ἐξοχώτατος αὐτὸς θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, φησίν, ὅσα γεννητά, τῆς αὐτῆς κρατεῖ δυνάμεως. Au lieu de αὐτῆς il faut lire αὐτοῦ, comme le montre la comparaison avec le passage de Philon, que l'on considère avec droit comme le passage parallèle. *Ib.*, 646. Τότε γάρ, φησί, καλὸν καὶ πρέπον γεννῆσαι τὸν υἱόν, ὅτε ἐβούλετο, μηδεμιᾶς ἐκ τούτου ζητήσεως ἐγγινομένης τοῖς σώφροσι τοῦ διὰ τί μὴ πρότερον.

(2) *Apol.* 23 ; 26.

et il est la lumière véritable; mais par-delà cette véritable lumière, il y a la lumière inaccessible du Père, que ne nous apportent point la création ni les œuvres de Dieu (1).

Résumons maintenant la doctrine d'Eunomius, et considérons avant tout, comme nous le devons, le but qu'il proposait à atteindre. Nous avons vu qu'il imposait à la raison pure l'obligation de s'élever au-dessus du monde sensible et du suprasensible, de ne s'arrêter pas même à la procréation du Fils, mais d'aspirer à la connaissance du Premier, afin de parvenir à la vie éternelle (2). Ce qui avait déterminé dans Eunomius cette direction, ce n'avait point été la connaissance des choses temporaires, lesquelles nous révèlent la volonté, l'énergie, mais non l'essence de Dieu; le phénoménal, mais non l'éternel. Les noms mêmes des choses, quoique plus anciens que les choses, quoique exprimant l'essence suprasensible ou les idées des choses, ne peuvent pas dévoiler à nos yeux l'essence éternelle et la simplicité indivisible de Dieu, qui est antérieure à toute dénomination. Les noms sont assurément transitoires, passagers, tout comme le Verbe créateur, l'énergie du Père éternel. C'est par cette raison que nous ne pouvons pas nous arrêter au monde spirituel, au fils de Dieu, qui, sans doute, fut désigné avant toutes les autres choses parce qu'il ne renferme en lui aucune matière (3), mais qui n'est cependant pas simple puisqu'il produit le multiple,

(1) Greg. Nyss. *c. Eun.*, XII, 713 sq.; 721.

(2) Dans le passage cité précédemment, presque toutes les expressions ont une couleur platonicienne, ainsi ὑπερκύψας, ἐπέκεινα, πόθος, τὸ πρῶτον, γλίχεσθαι.

(3) *Apol.* 15 sq.

et qui n'est par conséquent point une substance éternelle. Ainsi nous voyons qu'Eunomius était contraint de renoncer à la connaissance de toutes les idées prises séparément ou considérées dans leur ensemble. Par conséquent, la recherche des noms, même de ceux qui ne doivent pas leur origine au libre arbitre des hommes (1), mais qui désignent l'essence des choses créées, pouvait lui paraître chose importante et même nécessaire, pour ne pas nous laisser égarer par de fausses désignations, et surtout pour éviter d'attribuer à Dieu quelque chose de méséant. Mais tout ce développement d'une science intellectuelle avait surtout de la valeur aux yeux d'Eunomius comme préparation, comme introduction, car il était convaincu que nous ne pouvons découvrir l'essence de Dieu que dans notre propre existence immuable (2). C'est ainsi qu'Eunomius se rattachait aux penseurs qui n'espéraient voir satisfaite leur aspiration à l'intuition de Dieu que par la contemplation de leur conscience intime. Il était platonicien à peu près dans le sens où l'avait été Plotin un siècle auparavant. Comme Plotin, il ne se contentait pas de connaître l'essence de Dieu dans ses effluves ou dans les effets de sa volonté, attendu que les effets conduisent toujours à l'opposition et à la diversité, et même, selon l'opinion d'Eunomius, à la contingence; mais il désirait, ce semble, une simplification complète de l'esprit, pour pouvoir connaître Dieu comme Dieu se connaît lui-même. Cette direc-

---

(1) Il adoptait aussi des expressions qui n'avaient aucune signification véritable; on le voit par plusieurs passages, par exemple : Apol. 8; 16; Greg. Nyss. c. *Eun.*, XII, 764.

(2) Socr. l. c. Ὅ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος (sc. ὁ Θεὸς εἰδείη περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

tion explique aussi pourquoi Eunomius considérait l'être temporaire comme un néant sans essence et sans existence à proprement parler, ainsi qu'était le fils de Dieu lui-même (1). Il avait développé conséquemment avec le plus grand soin celles des idées de l'entendement qui se rapportent au monde et aux choses temporaires, s'efforçant de diviser ces idées avec exactitude, mais dans le but unique de montrer par cette division qu'elles sont insuffisantes pour la connaissance de la vraie substance de Dieu, et de nous inviter à nous élever au-dessus d'elles, à chercher la substance divine en nous-mêmes, immédiatement, dans notre propre raison (2). Comprises de cette façon, les doctrines d'Eunomius nous présentent un ensemble parfaitement clair, et quoique nous les considérions dans leur tout harmonique, cela ne nous empêche pas de reconnaître qu'Eunomius chercha à ordonner les idées de l'entendement avec une attention plus scrupuleuse que tous ses devanciers, qui aperçurent la vérité unique dans une intuition interne. L'ardeur du combat dans lequel Eunomius grandit l'excita peut-être à déployer d'extraordinaires efforts pour marcher dans sa voie; mais il ne fournit pas un

---

(1) Passage cité, ap. Greg. Nyss. *c. Eun.*, I, 369; X, 680.

(2) Toutes les notions de l'entendement sont employées simplement κατ' ἐπίνοιαν par Dieu, l'ἀγέννητον seul lui appartient dans le sens le plus élevé. S. Basil. *adv. Eun.*, I, 11; Greg. Nyss. *c. Eun.*, XII, 734. Λέγει δὲ μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον· τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησί, συνδιαλύεσθαι πέφυκε. *Ib.*, 764. Cette conception κατ' ἐπίνοιαν conduit à l'atomisme, à la doctrine d'Aristote. *Ib.*, 816. Mais la véritable source de connaissance est le καθαρὸς λόγος (*Apol.* 20) ou le νοῦς. Greg. Nyss. *c. Eun.*, X, 674; XII, 738.

seul exemple de l'alliance de l'intuition théosophique avec les subtilités de l'entendement.

Ce ne fut donc point par une vaine ardeur de polémique, ni par un aveugle attachement à des formules traditionnelles, que les trois Cappadociens précédemment nommés s'opposèrent aux doctrines d'Eunomius. Ils n'ont point aperçu les fins dernières de l'arianisme contemporain, ou du moins des chefs postérieurs de cette secte; ils n'ont point su séparer assez profondément les doctrines ariennes de celles qui n'en avaient que le nom, mais ils ont vu qu'en général l'arianisme n'accordait point que Dieu fût véritablement connu dans le monde et au moyen du monde. Ils opposèrent à leurs adversaires la doctrine chrétienne professant que nous ne pouvons pas apercevoir Dieu dans sa simplicité, que nous ne pouvons même le connaître que fort imparfaitement dans la multiplicité des choses temporaires; mais que cependant nous devons persister dans la foi et la patience, afin de trouver le chemin de la connaissance à travers la vie pratique : car agir est le premier degré de connaître (1). Retranchés dans ces convictions, nos illustres Cappadociens étaient en sécurité contre les exaltations qu'Eunomius partageait avec les nouveaux platoniciens.

Mais il faut se garder d'affirmer que les célèbres Pères de la Cappadoce ne cédèrent pas sur plusieurs points à l'influence que l'école néoplatonicienne exer-

---

(1) Basil. *adv. Eun.*, I, 12 sqq.; Greg. Naz. *or.* XX, 12, ed. Par., 1778. Διὰ πολιτείας ἄνελθε· διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν. Βούλει θεόλογος γενέσθαι ποτὲ καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσαγμάτων ὅδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.

çait alors sur toute la philosophie païenne, et sur une grande partie de la philosophie émanée du christianisme. Ils furent entraînés par le mouvement de leur époque : les circonstances de leur vie ne permettent pas d'en douter. Nous savons que Basile-le-Grand et Grégoire de Naziance, livrés à leurs études scientifiques, passèrent quatre à cinq ans à Athènes sous la direction de philosophes néoplatoniciens (1). Quant à Grégoire de Nysse, connaissant peu en général l'histoire de sa vie, nous ne pouvons pas prouver qu'il reçut une instruction analogue (2); mais il dut puiser d'une manière soit indirecte, soit immédiate à la même source d'enseignement : ses écrits font foi que beaucoup de ses vues scientifiques se rattachaient très étroitement au néoplatonisme. Si nous pouvons jusqu'à certain point reconnaître dans Origène un précurseur des néoplatoniciens, le rapport de Basile et des deux Grégoire avec Origène démontre qu'ils subirent la même influence que ce dernier; car c'est de la doctrine d'Origène que la leur naquit évidemment. Pendant leur vie monacale, leur vie en commun, Basile et Grégoire de Naziance, se préparant encore à jouer un rôle actif dans l'Église, composèrent un extrait des écrits d'Origène, la Philocalie, que nous possédons encore; et, quoiqu'ils ne donnassent pas leur assentiment à ses doctrines sur tous les points, on ne peut cependant méconnaître qu'ils se rangèrent sous son autorité, et qu'ils acceptèrent plusieurs de ses théories, quoiqu'elles ne fussent point en parfaite harmonie avec le mouvement théologique contemporain.

---

(1) Conf. Ullmann, *Grég. de Naz.-le-Théologien*, Darmst., 1825; *Basile-le-Grand, sa vie et sa doctrine*, par Dr. E.-R.-W. Close, Strals., 1835.

(2) Conf. Heyns. *disp. de Greg. Nyss.*, Lugd. Bat., 1835, 4.

Mais c'est surtout Grégoire de Nysse qui laisse voir que ses recherches, ses doctrines se rattachèrent à celles d'Origène (1).

Parmi ces trois docteurs, celui que nous jugeons particulièrement remarquable, c'est le plus jeune, Grégoire de Nysse : il était incontestablement le plus instruit, le plus savant, le plus fortement animé d'aspirations scientifiques. Pendant que Basile se montrait par son talent pratique un véritable prince de l'Église, pendant que Grégoire de Naziance brillait par son habileté oratoire, et s'efforçait même d'éclipser dans des œuvres poétiques la littérature païenne, Grégoire de Nysse s'appliquait principalement à l'étude de la philosophie ancienne, qui était encore très vivante alors, et paraissait utile, précieuse, à la doctrine chrétienne : il se proposait de la porter dans la sphère de la science théologique (1). Son grand ouvrage catéchétique (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) est comparable à l'écrit d'Origène sur les principes : il lui ressemble en ce qu'il aspire à embrasser tout le domaine de la théologie, mais il en diffère si on les compare sous le rapport de la pénétration d'esprit avec laquelle la matière a été explorée; l'œuvre de Grégoire de Nysse se propose moins la profondeur que la rapidité d'un aperçu. Dans son entretien sur l'âme et sur la résurrection, il met dans la bouche de sa sœur Macrine, comme Platon dans la bouche de Diotime, les révélations

(1) Conf. Baumgarten-Crusius, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, 219; 302.

(2) *De Hom. opif.* c. 30 in. Il dit lui-même qu'il voulait exposer plus rigoureusement les doctrines sur l'harmonie du corps humain, afin que les païens n'aient aucun avantage à cet égard, et que les chrétiens n'aient besoin d'aucun enseignement hors de l'Église.

les plus profondes, c'est-à-dire une doctrine philosophique sur l'âme, qu'il puise dans les écrits de Platon et dans le christianisme. Son ouvrage sur la création et la construction de l'homme (κατασκευή), mettant à profit des études médicales (1), traite non seulement du corps de l'homme et de son rapport avec l'âme, mais encore de l'ensemble du monde entier; il trahit là une connaissance de la physique ancienne, surtout des doctrines platoniciennes, aristotéliciennes et médicales sur ces objets; l'on ne trouve un pareil acquis dans aucun des Pères de l'Église qui précédèrent Grégoire de Nysse. Ses écrits sont empreints, en général, d'un caractère plus philosophique que théologique: l'exégèse y tient un rang très subordonné, et n'est traitée que dans des interprétations allégoriques très fantastiques. A cause de la grande influence que ses vues ont exercée sur les temps postérieurs, nous ne pouvons omettre d'examiner les résultats de ses investigations; mais il nous semble opportun de dire un mot auparavant sur la façon dont lui et ses deux confrères conçurent la Trinité; car, bien que Basile et Grégoire de Naziance aient philosophé moins librement que Grégoire de Nysse, les luttes d'alors sur la Trinité les entraînèrent toujours dans des recherches philosophiques qui leur furent propres; et selon le caractère de ce temps, ces recherches se séparent facilement des autres points de doctrine.

Lorsqu'on passe d'Athanase aux Pères de l'Église qui

(1) *De Hom. opif.*, 13, 79. Outre les autres actes mondains et les autres sciences mondaines, l'art très précieux de la médecine était alors exercé également par les chrétiens. Entre autres, le frère de Grég. de Naz., Césarée, en fournit un exemple; il fut d'ailleurs blâmé par son frère de son penchant vers le temporaire. Voy. Ullmann, *Grég. de Naz.*, 42 sqq.

viennent immédiatement après lui, on demeure presque surpris de voir avec quelle rapidité s'est affaiblie l'intelligence des points essentiels d'où était découlée la différence entre les trois hypostases de la divinité; et de voir, au contraire, quelle importance est accordée à la consécration de formules auxquelles Athanase attachait si peu de valeur. Telle est la nature de la doctrine positive dans son application pratique et dans sa manifestation extérieure : elle s'efforce surtout d'arracher des aveux d'assentiment. Basile se montre peu satisfait de la manière dont s'exprime l'Église latine : cette Église distingue trois personnes dans la divinité, mais cette distinction rappelle Sabellius, dont la doctrine n'est pas suffisamment écartée. D'un autre côté, Basile se contente assez volontiers de l'unité de Dieu avec la trinité des hypostases : il applique à Dieu lui-même l'opposition qui existe entre l'universel et le particulier, telle qu'il l'avait établie en traitant des choses temporaires, et il pose l'être comme l'universel, tandis que les hypostases représentent le particulier. En tout cas, c'est accuser des recherches extrêmement superficielles que de n'attribuer aux hypostases d'autres rapports caractéristiques que ceux qui existent entre la paternité, la filialité et la sainteté (1). On s'étonnera peut-être moins de rencontrer cette légèreté d'esprit dans Basile, lorsqu'on saura qu'il soutint d'abord l'analogie du Père avec le Fils, et qu'ensuite il la rejeta, persuadé qu'il ne pouvait

(1) Ep. 236, 6. *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον.* On arrive au trithéisme en ne pas adoptant la réalité des notions générales, et la légitimité de la foi dépend alors de la légitimité d'une doctrine sans doute philosophique.

pas être question d'analogie là où il ne se trouvait aucune qualité, comme c'est le cas en Dieu (1) : c'est là une échappatoire à laquelle il ne paraît avoir eu recours qu'afin d'écarter la controverse sur l'analogie et la similitude, ne voulant point blâmer, à cause de leur faiblesse même, l'expression des homoousiens (2). Sans doute, où il n'existe aucune qualité, on ne saurait montrer des différences essentielles, des différences de propriétés. Grégoire de Naziance emploie à peu près aussi les mêmes expressions : il regarde le mystère de la Trinité absolument comme une pure formule, et il convertit les différences de la substance divine en de simples rapports, en des manières de concevoir relatives à la révélation. Les trois hypostases, dit-il, sont divines et exemptes de développement, mais le Père seul n'est point né, le Fils a un principe, une origine; quant à l'Esprit-Saint, il a pour propriété d'être envoyé (3). Grégoire de Naziance reconnaît ainsi que ces distinctions ne désignent, ne constituent que des rapports de personnes, et même que des différences dans la révélation (4). Il est bien à craindre que cette théorie ne soit encore plus favorable au sabellianisme que la nomenclature de l'Église latine. En tout cas, une des conséquences de cette doctrine si peu ferme fut que Grégoire de Nysse donna, entre tous les Pères strictement attachés à la Trinité, le premier exemple de l'explication des trois hypostases par les facultés de l'âme auxquelles il les compare. Ces trois facultés se trouvent réunies dans une même personne;

---

(1) *Ep.* 8, 3.

(2) *Hom.* XXIII, 4, 188.

(3) *Orat.* 25, 16.

(4) *Orat.* 31, 9. Τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.

dès lors la différence des personnes, des hypostases dans une semblable union, ne peut être sauvée qu'en montrant tout d'abord tout ce qu'il y a d'incomplet dans cette union et, par conséquent, l'insuffisance de tout le système. Ce n'est pas que Grégoire de Nysse y manqua; mais il attribua à son parallèle une si haute valeur, qu'il le tint pour seul propre à démontrer la vérité de la Trinité (1). D'autre part, Grégoire de Naziance soutient que ces trois hypostases diffèrent l'une de l'autre numériquement, mais que par l'essence, par la divinité, elles ne font qu'un (2) : ce qui rappelle l'explication de Basile, savoir, que les hypostases sont à l'essence ce que le particulier, l'individuel est au général; ce qui ramène, par conséquent, le danger du trithéisme. Cette tendance apparaît encore plus tranchée dans Grégoire de Nysse, qui insiste scrupuleusement sur la distinction de l'essence et de l'hypostase, et considère cette distinction comme absolument indispensable dans toutes les recherches sur la Trinité. Il a composé à ce sujet un écrit spécial (3), et il y est encore revenu dans un autre

---

(1) *De eo quid sit ad im. Dei et sim.*, 31. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

(2) *Orat.* 31, 18. Il est remarquable que Grég. de Naz. avoue que le nombre appartient à la quantité qui n'est pas applicable à Dieu. Cfr. Ullmann, *Grég. de Naz.*, 344, où est rapporté un reproche fait à Grég. par Leclerc, lequel reproche n'est cependant point fondé, οὐσία signifiant, non substance, mais essence.

(3) Cet écrit se trouve également parmi ceux de Basile, ep. 38. Garnier reconnait le style de ce dernier; Heyns a le même sentiment. Pour moi, cet écrit porte plutôt le cachet du style de Grég. de Nyss. L'enchaînement logique et les couleurs volontiers empruntées à la nature dénoncent le style de ce dernier, sans parler de son intime rapport avec l'écrit contre les Grecs.

ouvrage « contre les Grecs jugés d'après leurs notions générales. » Ici et là il est préoccupé de la différence qui existe entre l'universel et le particulier; le premier désigne l'essence, l'autre l'hypostase. De même que Paul et Timothée sont, en tant qu'hommes, de la même essence, mais qu'ils diffèrent cependant, en tant qu'individus, sans rien perdre pour cela essentiellement; de même le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont en essence un et d'une égale perfection, mais ils diffèrent l'un de l'autre comme hypostases particulières (1). L'absurdité de cette manière de concevoir Dieu éclate en ce qu'elle implique la pensée que les assertions sur Dieu ne peuvent point être prises dans le sens ordinaire, mais qu'elles désignent moins Dieu que ce qui se rapporte à la nature divine (2). En sorte que Grégoire de Nysse a été conduit à abandonner l'idée de l'essence de Dieu, et à soutenir, contre l'opinion d'Eunomius, que le nom de Dieu indique une énergie, notamment l'intuition et le gouvernement de toutes choses (3). Mais assurément,

---

(1) *Adv. Græc. ex comm. not.*, 82 sqq.; *de Diff. ess. et hyp.*, 29; 35. Ὁ μὲν τῆς κοινότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγεται, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστι.

(2) *Quod non sint tres dii*, 19. Μὴ αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, — — ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτήν.

(3) *C. Eun.*, XII, 855. Τὴν θεὸς φωνὴν ἐκ τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας κεκρατηκέναι κατελαβόμεθα. Πᾶσι γὰρ περιεῖναι τὸ θεῖον καὶ πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἥκειν πεπιστευκότες τὴν τοιαύτην διανοίαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν. *Quod non sint tres d.*, 19; *in Cant. cant. hom.*, V, 539. Voy. aussi *de Anima et Resurrec.*, 239. Ἡ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστί. De même, Basil., ep. 8, 11; 189, 8. Ceci est donc plutôt aristotélicien que platonicien. On voit que Fichte aussi, en voulant penser Dieu, non comme substance, mais comme *ordo ordinans*, avait pour ses prédécesseurs les Pères de l'Église.

si nous nous contentions de cette explication, de ce faux-fuyant, il serait difficile de dire pourquoi nous attacherions, ainsi que le voulait Grégoire, une si grande importance à la distinction entre les hypostases et l'essence de Dieu en général, comment les Pères de l'Église soutenaient l'impossibilité de concevoir Dieu afin de maintenir le mystère de la Trinité, et ils appliquaient cette incompréhensibilité tantôt à l'essence, tantôt aux hypostases; mais où sommes-nous conduits par là? à reconnaître que toutes les expressions consacrées par l'Église étaient des tentatives faites pour dire quelque chose là où il n'y avait rien à dire.

Cependant on serait dans l'erreur si l'on allait admettre que les trois Pères de l'Église dont nous parlons avaient uniquement en vue le maintien d'une formule inintelligible. Les parallèles insuffisants des propriétés divines et des propriétés humaines, les déterminations qui péchaient par différents côtés, l'attachement opiniâtre à des définitions qui ne faisaient que répéter l'objet à définir; toutes ces choses prouvent, d'une part, que ceux qui les avançaient ne comprenaient pas parfaitement toute la valeur scientifique des développements de la doctrine de l'Église, et, d'autre part, qu'ils considéraient eux-mêmes les investigations de la science sur la Trinité comme des choses sans fruit, sans profit, excepté pour les savants, attendu que la piété des laïques n'avait à souffrir aucun préjudice, aucun détriment, en acceptant avec simplicité la divinité des trois hypostases dans le véritable sens du mot, sans se rendre un compte profond de la différence qui les caractérisait. Ainsi Grégoire de Nysse blâme les laïques qui, oubliant l'incompréhensibilité de Dieu, s'engagent dans une lutte sur les mystères de la Trinité (1);

(1) *De Deit. Fil. et Sp. S.*, 466.

et il oppose à Eunomius soutenant que tout, dans le christianisme, repose sur la stricte précision des principes, des dogmes, sa propre opinion que les mystères de la foi et les pratiques pieuses constituent l'essence du christianisme (1). De même, Basile plaçait la vie ascétique bien au-dessus de la science ; et l'on vit ainsi se fortifier universellement la différence entre ce qui devait être soutenu par tous les croyants comme doctrine chrétienne, et ce qui n'était destiné qu'aux méditations approfondies des initiés (2). Ce qui prouve que l'intelligence de la doctrine de la Trinité en fut réduite là, c'est la tolérance que l'on accorda aux semiariens. Nous ne pouvons pas méconnaître la vérité de la distinction entre la doctrine pratique et la science ; mais si nous rapprochons cette distinction d'autres symptômes du temps, si nous considérons qu'elle se lie parfaitement à l'opinion que les doctrines philosophiques sur des objets occultes sont chose indifférente, nous acquerrons la preuve frappante que l'intérêt pris nouvellement dans l'Église grecque pour les recherches philosophiques commençait déjà à décliner.

Si l'on veut se convaincre qu'en ces temps les chefs de l'Église grecque avaient encore une conscience scientifique vivante de la nécessité de comprendre Dieu sous trois formes essentiellement différentes et d'appliquer cette triple formule à la vie religieuse, on n'a qu'à constater qu'ils ne reproduisaient point simplement les anciennes doctrines, les anciennes déterminations de la Divinité, mais qu'ils savaient encore y découvrir de nouveaux aspects. Ainsi, c'est de leur temps que s'agrandit particulièrement la doctrine relative à l'Esprit-Saint;

(1) *C. Eun.*, XI, 704.

(2) Voy. à ce sujet Ullmann, *Grég. de Naz.*, 312 sq.

doctrine sur laquelle s'était déjà élevée une lutte du vivant d'Athanase, mais qui fut encore approfondie et précisée à l'époque où nous sommes arrivés dans cette Histoire. C'est un fait très remarquable que cette impulsion que Grégoire de Nysse donne à la doctrine de l'Église. Il prétend que nous devons partir de l'Esprit-Saint comme d'un présent qui nous a été accordé; c'est l'Esprit-Saint qui accomplit tout le bien en nous. Qui nous relierait au Seigneur, notre Dieu, si ce n'était le Saint-Esprit (1)? Cette doctrine est incontestablement conforme à la pensée chrétienne qui repose sur la conviction que la foi, œuvre de l'Esprit-Saint, nous inspire d'abord la véritable investigation, et que nous sentons ensuite en nous une transformation de sentiment avant d'être parvenus à la véritable intuition. C'est par l'Esprit-Saint, dit plus loin Grégoire de Nysse, que nous sommes entraînés à rechercher l'origine de l'être d'où dépend le bien effectué en nous; et nous devons ainsi arriver au fils de Dieu, qui est l'artisan de toutes choses. La puissance créatrice du Fils, enfin, dérive du principe primitif et éternel de tout, sans lequel nous ne saurions concevoir cette puissance, cette activité (2). Cette doctrine n'est point absolument propre à Grégoire de Nysse; elle se trouve aussi dans Basile, son frère (3). De même Grégoire de Naziance fait remarquer que nous ne pouvons connaître Dieu sans l'intermédiaire de l'Esprit-Saint; car le pur peut seul participer au pur (4). Il fait

(1) *C. Maced.*, 23 in Angeli Maji coll. nov. VIII. Πῶς γάρ τις προσκολληθήσεται τῷ κυρίῳ μὴ τοῦ πνεύματος τὴν συνάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐνεργοῦντος;

(2) *De Diff. ess. et hypost.*, 30 sq.; c. Maced., 16.

(3) *De Spir. sto.* c. 16, § 37 fin.

(4) *Orat.*, 1, 39.

également observer que le Saint-Esprit conserve sa vertu divine en nous élevant à Dieu et en nous rendant dieux (1); mais que l'Esprit-Saint ne peut être conçu qu'au moyen du Fils, qui est le commencement des choses, et présuppose un principe éternel, Dieu le Père (2). Selon cette doctrine, ce qui rend nécessaire une différence entre l'Esprit-Saint et les deux autres hypostases divines, réside dans ce que l'Esprit-Saint opère le bien au sein des êtres raisonnables, qu'il ne leur départit point seulement, comme le fils de Dieu, l'existence et le principe de toute leur activité, mais qu'il conduit les hommes, puissances célestes, à leur perfection, qu'il les fortifie dans le bien (2). Le Saint-Esprit est la force qui accomplit en nous le divin, qui nous départit l'essence rationnelle, et par conséquent crée l'élément le plus parfait des plus parfaites choses du monde. Cette force doit être considérée comme douée de la perfection, de la divinité véritable, parce qu'elle doit effectuer en nous la vraie perfection : nous devons connaître un jour, comme nous sommes connus aujourd'hui; et Grégoire de Naziance va jusqu'à soutenir qu'en honorant

---

(1) *Orat.*, 34, 11. Εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

(2) *Orat.*, 42, 15.

(3) Basil., *de Spir. sto.* c. 16, § 38. Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. *Hom.*, *de Fide*, 3; Greg. Naz., Or. 34, 8. Θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. *Orat.* 41, 11; Greg. Nyss. *c. Maced.*, 17; *in Bapt. chr.*, 372; *quod non s. tres dii*, 23. Εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος — — ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς οἷον ἐκ πηγῆς τινὸς ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν.

l'Esprit-Saint, nous n'honorons véritablement que nous-mêmes (1). Tout cela s'accorde pleinement avec la doctrine qui professe que la révélation de Dieu doit s'accomplir en nous, œuvre qui serait irréalisable si nous ne portions pas en nous la grâce divine. L'Esprit-Saint est donc considéré aussi comme l'aide qui nous assure la victoire dans le combat de la vie (2). En faisant observer que la route élevée par laquelle nous devons arriver au principe premier de toute existence, que cette voie qui part de l'Esprit-Saint pour conduire au Fils et enfin au Père, est la route opposée à celle qui se trouve dans l'essence des choses, Basile soutient que cette route correspond néanmoins à notre rapport avec Dieu (3). Par là il veut dire évidemment que cette doctrine est analogue à celle d'Aristote : Aristote démontre que, partant des phénomènes et du particulier, nous parvenons à la connaissance du principe et de l'universel; et, dans le vrai, la doctrine d'Aristote est exactement à la doctrine de Platon ce que la doctrine des pères orthodoxes est à celle d'Eunomius.

Nous ne pouvons nous dispenser de nous arrêter encore un moment sur la conclusion que renferme la doctrine de la Trinité, et d'en faire remarquer l'importance et la signification essentielle sous le rapport philosophique. Quant à l'importance, elle doit être évidente pour quiconque a observé combien furent nombreux les Pères de l'Église qui s'occupèrent de cette doctrine de la Trinité, et comme ils y revinrent souvent. Si l'on pense que cette doctrine n'a été engendrée que par les traditions de la religion positive, et qu'elle n'a par con-

---

(1) *Orat.* 28, 17; 31, 12.
(2) Greg. Naz., *carm.* IV, 89 sqq.
(3) *De Spir. sto.* c. 16, § 37 fin.

séquent aucune valeur philosophique, on méconnaît certainement les véritables principes qui déterminèrent la doctrine de la Trinité. Sans doute on ne pense point nier que la doctrine des trois personnes ou des trois hypostases en Dieu ne trouve son foyer dans la doctrine de la personne de Jésus-Christ, et que les recherches sur le rapport du Rédempteur avec la rédemption n'ait conduit à reconnaître dans le Sauveur une personne divine qui se distinguait évidemment de l'essence universelle de Dieu. Or, tel est le point de départ de la doctrine de la Trinité et de son développement: cela est aussi clair que le jour. Ce qui doit nous en convaincre, c'est que cette doctrine s'étendit encore, qu'elle établit non seulement la personnalité du Fils, mais encore celle du Père et celle de l'Esprit-Saint; c'est que, de plus, l'idée du Rédempteur appelait la notion d'activité créatrice; et, enfin, que les recherches sur la manière dont la divinité résidait dans la personne du Christ n'ont qu'une signification subordonnée dans l'évolution de la doctrine de la Trinité. Combien n'y avait-il pas d'autres façons de concevoir la magnificence de Dieu dans le Christ, et à combien de façons de la concevoir n'eut-on pas recours, outre celle qui était impliquée dans la doctrine de la Trinité! Quoi qu'il en soit, cette doctrine eût pu ne pas naître de la personne du Christ. Sans doute, on pourrait soutenir légitimement que des passages de l'Écriture fournissent différentes données pour le développement de la doctrine de la Trinité, et que ces passages ont contribué à la distinction des trois personnes en Dieu; mais on méconnaîtrait pleinement la nature de cette époque, en prétendant ainsi déduire de l'interprétation mal assurée, peu exercée, à laquelle ces temps s'adonnaient, l'impulsion et l'établissement des doctrines générales qu'ils professaient. C'est précisément pour cela que nous n'avons pas pu éviter d'entrer dans des détails

un peu étendus sur le développement de la doctrine de la Trinité ; nous rencontrons partout dans cette doctrine des principes philosophiques qui sont autant de mobiles ou de jalons pour l'investigation philosophique.

C'est une chose très remarquable et très propre à caractériser la philosophie des Pères, que la manière dont la doctrine de la Trinité s'est développée et s'est établie. Cette doctrine a ses fondements, d'un côté, dans l'idée de l'immutabilité et de la simplicité de Dieu, qui subsiste inébranlablement ; d'une autre part, dans la conviction également ferme que Dieu pénètre dans l'être changeant et dans la multiplicité du monde, qu'il y manifeste sa plénitude et sa magnificence. La doctrine chrétienne ne pouvait se départir de ce dernier point, parce qu'elle devait avant tout exalter l'unité et la perfection de Dieu, du Dominateur suprême, du Bien, de l'Éternellement vrai ; mais elle avait à défendre le premier point, parce qu'elle considérait l'action de Dieu comme présente en toutes choses, surtout dans les pieux instincts de notre cœur. Ces deux points devaient donc se distinguer immédiatement dans la notion de Dieu. L'idée de l'immutabilité divine aboutissait à ce point de vue que l'essence de Dieu ne pouvait pas pénétrer dans la diversité des choses changeantes et des états du monde, l'action de Dieu dans le monde ne pouvant se concevoir que comme une action transitoire, phénoménale : si Dieu fondait l'accident, il ne pourrait fonder qu'accidentellement. Alors on objectait la simplicité de Dieu, son unité qui exclut toute multiplicité. Si Dieu devait être conçu comme le principe de toutes choses, nous devions distinguer aussi en lui des principes différents. Toutes ces considérations devaient conduire à la doctrine que l'essence de Dieu ne se communique point, qu'elle ne pénètre pas dans le monde ; qu'elle ne saurait être saisie, embrassée par les pensées chan-

geantes et les sentiments fugitifs de l'homme. La notion de Dieu est au-dessus de l'esprit humain. Mais comme cette assertion, quelque certaine qu'elle puisse être, contredit positivement la foi chrétienne à une révélation vraie et entière de Dieu, on se vit poussé à établir une distinction plus profonde. Alors on remarqua que la précédente assertion renfermait aussi le germe fécond de la solution de cette contradiction apparente. La notion du surhumain, du transcendant offrit la conciliation des tendances divergentes du christianisme; car l'essence de Dieu étant insondable et inaccessible à toute conception humaine, nous ne pouvons point par cela même prétendre mesurer dans notre esprit la plénitude de sa bonté. Tel est le sens dans lequel il faut entendre une foule de passages, où les Pères justifient la doctrine de l'Église de ce qu'elle reconnaît un Dieu en toute humilité, et qu'elle nie de Dieu des choses vraisemblablement indignes de lui: car Dieu, selon l'expression de Tertullien, n'est rien plus sûrement que ce qui sert au salut des hommes. De même l'unité de Dieu, l'immutabilité de son essence, sont choses inaccessibles à l'esprit humain. Mais on admit aussi, par voie de conséquence, que Dieu, malgré son unité, fondait la pluralité du monde, et que, malgré son immutabilité, il pénétrait dans les changements de ce monde, et s'y manifestait effectivement. Toutefois, pour que cette admission, ce principe n'abolît pas l'unité, l'immutabilité de Dieu, dans le véritable sens du mot, on fit valoir la distinction entre le Dieu qui, parfait, éternel, exempt de tout changement, trône dans son immuable magnificence au-dessus de la multiplicité du monde, et le Dieu qui fonde ou crée le monde et le dote de toute sa perfection. Telle fut l'opposition entre Dieu le Père qui ne peut être connu en soi, qui ne peut être accessible à notre esprit

que par médiation, et les deux autres hypostases de la Divinité, qui se manifestent dans le monde efficacement. Une opposition existe évidemment entre ces hypostases qui procèdent, qui tirent leur origine de Dieu le Père, et Dieu le Père qui est conçu comme le principe suprême de toutes choses, même des deux autres hypostases divines.

Mais au sein du Dieu qui fonde le monde et s'y montre présent et actif, il ne s'en manifeste pas moins une autre opposition. Il y a opposition entre la fondation et le gouvernement des choses par Dieu, d'une part, et leur achèvement en Dieu, de l'autre. Nous ne pouvons pas éviter de distinguer, pour ainsi dire, deux fonctions différentes en Dieu : d'un côté, la création, la conservation de l'ordre des choses dans leur nature; de l'autre, la sanctification de la volonté dans les créations raisonnables, sanctification par laquelle toute chose atteint sa perfection. La moralité elle-même, qui n'est possible qu'à la condition de la liberté de la volonté, nous ne pouvons, lorsque nous considérons le bien en nous dans ses applications les plus minimes et les plus grandes, éviter d'y voir l'activité de Dieu, de son Esprit-Saint. Tel est le fondement de la différence entre le fils de Dieu, qui est l'auteur de notre existence, qui nous révèle Dieu dans tous les actes où nous apercevons sa volonté hors de nous, et l'Esprit-Saint, qui habite en nous tant que nous accomplissons intérieurement la volonté de Dieu, sur lequel repose tout perfectionnement de notre volonté. La nécessité de distinguer ces deux énergies se déduit de ce que l'énergie créatrice apparaît seulement comme l'action de Dieu en nous, et par conséquent comme la passiveté des créatures, tandis que l'énergie sanctifiante indique la concentration interne des activités divine et humaine, l'action de la vo-

lonté divine même appliquée par les créatures, et par conséquent l'accomplissement de l'œuvre de Dieu.

On ne peut le méconnaître, toutes les conceptions que nous venons de présenter sommairement ont contribué au développement de la doctrine de la Trinité chez les Pères de l'Église qui ont pris une part active à cette doctrine. Il en résulte que la théorie des trois hypostases unies en Dieu s'accorde essentiellement, d'un côté, avec l'idée du surhumain, du transcendant : idée que l'on trouvait dans l'essence de Dieu; d'un autre côté, avec la confiance fondée sur les promesses chrétiennes, qu'une révélation parfaite de Dieu nous était départie. Cette idée du surhumain, de l'incompréhensible, était applicable à la notion de Dieu le Père et à la notion de l'essence de Dieu en général; quant à la confiance en une révélation complète, elle conduisait aux deux autres hypostases. Mais de désigner les distinctions nécessaires dans la notion de Dieu par les expressions d'hypostases ou de personnes, et l'unité de Dieu par les mots d'essence (οὐσία, *essentia*) ou de substance, cela doit être considéré comme chose accessoire. Nous avons vu que l'usage de ces termes fut d'abord l'objet d'une lutte générale entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident, et même une lutte individuelle entre docteurs particuliers. Grégoire de Nysse fixa cette terminologie pour l'Église orientale; mais ce fut là le résultat d'un arbitraire que peut expliquer le besoin de l'Église, mais qui est difficile à justifier sous le point de vue du principe reconnu, et consistant dans l'idée de l'essence transcendale de Dieu. Le résultat véritable de tous ces efforts pour distinguer différentes hypostases ou différentes personnes, c'est que ces distinctions ne conviennent nullement à notre humaine et incomplète intelligence; en d'autres termes, c'est, comme le prétendait Sabellius,

que ces distinctions désignaient les modes passagers de Dieu ; car tout est éternel en Dieu : la suprême vérité convient à ses énergies, et la vérité des choses temporaires repose sur les précédentes distinctions ; mais cette vérité du monde n'est conciliable avec la vérité de Dieu, avec la vérité suprême et unique, qu'autant que l'on reconnaît que les choses temporaires, dans leur principe et dans leur fin, ont part à la vérité divine.

Résumons-nous en peu de mots. La pensée que les instituteurs de la doctrine de la Trinité ont poursuivie est que Dieu plane au-dessus de toutes choses ; qu'il ne saurait être désigné par une notion temporaire, finie dans son origine ; qu'il est le principe de l'ensemble du monde ; qu'il ne saurait être composé avec nul autre principe ; mais que, principe du monde, créateur et conservateur de toutes choses dans leurs tendances naturelles, se révélant par ses œuvres, il accomplit aussi le développement moral des individus, le bien, la vérité une de leur existence essentielle. Grégoire de Nysse exprime clairement cette pensée en réclamant de nous que, cherchant à connaître Dieu, nous prenions notre point de départ dans l'Esprit-Saint, qui se montre activement dans notre cœur, qui crée le bien et nous révèle le divin ; car, dit-il, l'Esprit-Saint nous conduit au fils de Dieu, créateur et distributeur de cette force sans laquelle nous ne pouvons point recevoir le bien, et finalement nous devons rapporter cette activité créatrice de Dieu à l'Être parfait qui est au-dessus de toutes les imperfections temporaires, de toutes les manifestations divines dans le monde. Si l'on saisit nettement cette pensée, on doit dès lors s'apercevoir que Dieu n'a pas toujours été dénommé par des expressions exactes ; que ses apôtres mêmes ont souvent attribué aux termes défectueux dont ils se servaient une valeur injustifiable ; et

l'on ne saurait méconnaître que tel est ici le cas. Les distinctions des docteurs trinitaires entre l'universel et le particulier au sein même de Dieu, leur admission de l'un et de l'autre comme personne ou hypostase, leur assertion que Dieu est une énergie, quoiqu'ils le nomment aussi essence ou substance, personne ou hypostase, enfin leur comparaison inexacte des trois hypostases avec les différentes facultés de l'âme, et même avec les différentes personnes dans l'humanité, tout cela ne nous permet pas de douter de l'insuffisance de leurs dénominations appliquées à Dieu. Il était dans la destinée de cette époque de briller par une distinction rigoureuse, scrupuleuse, opiniâtre, des notions philosophiques. Ces temps avaient en vue la satisfaction des besoins de la doctrine ecclésiastique; c'est en faveur de cette doctrine qu'ils cherchaient des formules qui, sans porter atteinte à la doctrine de la foi chrétienne, pussent apaiser l'antagonisme des partis.

En réfléchissant sur ces conceptions des trinitaires, il est difficile de tomber d'accord avec ceux qui ont prétendu que la doctrine de la Trinité était née du mélange de la philosophie païenne avec la théologie chrétienne. On a surtout élevé et répandu une opinion outrée sur le platonisme des Pères de l'Église qui ont constitué la doctrine des trois personnes. Sans doute on ne peut pas disconvenir que les formules et les pensées platoniciennes ne jouent un rôle dans le développement de cette doctrine; mais, considérée au fond et essentiellement, cette théorie de la trinité est aussi éloignée du vrai platonisme que du système néo-platonicien, et même les tendances trinitaires impliquées dans la philosophie de Platon ne sont pas d'une grande signification. Les traces fugitives de triplicité divine que l'on s'est efforcé de reconnaître dans les écrits authentiques

et apocryphes de Platon ne pourraient certainement jamais constituer la doctrine de la Trinité. Ce qui dut influer sur le développement de cette doctrine avec une force bien autrement puissante, c'est le canon de l'Église qui énumère le Père, le Fils et l'Esprit-Saint à la suite l'un de l'autre, sans définir pourtant avec exactitude leur mutuel rapport. Au moment où les néoplatoniciens exposaient leur trinité, les recherches sur la donnée trinitaire étaient déjà en pleine voie d'activité. Mais ce qui est beaucoup plus important que de suivre ces vestiges obscurs, c'est de fixer son attention sur le sens de cette doctrine en soi. Alors on rencontre au milieu d'une foule de diversités concernant la théorie trinitaire une tendance qui persiste dans les doctrines ariennes, mais qui s'éloigne essentiellement de la doctrine de Platon, surtout telle que la concevaient les néoplatoniciens. La doctrine platonicienne reconnaissait un Dieu suprême; mais ce Dieu était exempt de tout mouvement, de tout développement; il était simplement l'éternelle unité de toute vérité, de toute idée. Les néoplatoniciens ravalèrent ce Dieu en concevant la multiplicité des idées que renferme la raison, et l'âme du monde qui produit toute existence et toute vie. Mais ces deux derniers éléments ne parurent aux néoplatoniciens pas plus participer à la triplicité divine qu'ils fondaient qu'à la divine perfection ; car Dieu ne peut pas se révéler parfaitement dans ce monde, et la multiplicité des idées présuppose déjà leur limite. Selon les néoplatoniciens eux-mêmes nous devions donc nous retirer de ce monde dans la simplicité de notre esprit, et laisser même derrière nous nos idées rationnelles, afin d'apercevoir Dieu : la multiplicité des êtres raisonnables devait se réduire dans l'unité de Dieu. C'est ce point de vue que combattait la trinité chrétienne, laquelle insistait sur l'exis-

tence véritable, sur la révélation parfaite de Dieu dans le monde. Nous devions nous attacher à cette révélation, nous l'approprier en laissant agir en nous l'Esprit-Saint, et nous rendre capables, en accomplissant le bien intérieurement, de reconnaître dans toute bonté, dans toute vertu, l'efficacité de Dieu. Cette doctrine a certainement plus de rapport avec celle d'Aristote qu'avec celle de Platon : considérant Dieu comme une énergie, elle se rattache déjà à la première par l'expression ; elle s'y relie encore en ce sens que, partant des phénomènes, elle nous fait remonter des activités de l'Esprit-Saint en nous à la connaissance de l'Être parfait. D'un autre côté, elle s'élève au-dessus de la doctrine aristotélicienne, en se sentant affranchir, par les promesses du christianisme, de ce préjugé que la nature du monde ne comporte une révélation du divin qu'avec des limites nécessaires. La tendance de la philosophie d'Aristote est également tout autre que celle de la théorie trinitaire des Pères de l'Église. Sous l'empire de son penchant à la physique, quelle idée mesquine l'aristotélisme se faisait de la puissance de la raison humaine ! Le christianisme, au contraire, dans sa tendance absolument pratique, promet à l'esprit humain qui se soumet de bon gré au Saint-Esprit, la plénitude de la divinité.

Si nous suivons la marche générale du développement de la doctrine trinitaire, les phases des controverses sur la Trinité, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que la tendance dominante était de s'affranchir de plus en plus des influences que l'ancienne philosophie avait dû naturellement exercer sur les débuts des doctrines scientifiques parmi les chrétiens. La théorie de la création avait déjà traversé de nombreux combats; cependant on avait cru concilier avec cette théorie un stoïcisme ou un platonisme transformé. Maintenant, à

l'époque où nous sommes arrivés, on attaque le stoïcisme dans la doctrine de Sabellius, puis la tendance polythéiste de l'école de Platon dans la doctrine d'Arius; enfin, dans la doctrine d'Eunomius, on voit et on repousse un panthéisme qui offre une grande analogie avec les doctrines de Platon et de son école. On ne conserve de toutes ces doctrines que des éléments isolés qui ne présentent aucune contradiction flagrante avec les promesses chrétiennes.

Mais qu'il dut être difficile aux Grecs et aux Romains de secouer l'empire de l'ancienne civilisation, des anciennes doctrines! Toute la littérature en était imprégnée, les esprits en avaient fait tout d'abord leur aliment. Et au moment surtout où nous en sommes, toutes sortes de peuples affluaient dans l'Église chrétienne, et la littérature ancienne était toujours de plus en plus en honneur parmi les chrétiens. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans leur cours, les doctrines chrétiennes s'efforcèrent particulièrement de combattre et d'éloigner l'idée centrale des anciens philosophèmes théologiques, de se jeter au contraire dans des chemins de traverse, et de faire prévaloir finalement une pensée qui avait sa racine dans l'ancienne philosophie. C'est ainsi que la civilisation scientifique de ces temps se compose d'un mélange d'éléments hétérogènes, tels que nous en avons trouvé dans Eunomius, tels qu'on en remarque également dans l'administration ecclésiastique et dans la vie des chrétiens.

La doctrine de Grégoire de Nysse, que nous allons maintenant examiner, trahit aussi par plusieurs signes ce même mélange disparate. D'un côté, nous trouvons ce Père rempli de pensées qui s'élancent par-delà la limite de la connaissance humaine, et qui devaient se présenter à son esprit avec une certaine importance, surtout dans la

lutte contre Eunomius. Ces pensées se rattachent à l'idée de l'infinité de Dieu. Cette infinité, selon Grégoire, consiste en ce que la puissance de Dieu n'a pour limite que sa volonté (1). L'esprit humain ne peut point, par conséquent, mesurer la puissance divine; encore moins les mots peuvent-ils l'exprimer (2). On peut dire avec autant de raison que nul être créé n'est capable de connaître Dieu, quelque élevée que soit la nature de cet être au-dessus de la nature humaine; on ne peut pas même juger capable de cette connaissance la créature incorporelle, qui, si petite que nous soyons en comparaison d'elle, est cependant encore plus près de nous que du Dieu infini : tout être créé a sa limite. Nous pouvons savoir que Dieu est, mais non quelle est son essence (3). Il est au-dessus de toutes les catégories; nulle comparaison, nulle analogie, ne peuvent l'atteindre (4). Sur les ailes de ces idées, Grégoire ne tarda point à aller plus loin. Tout comme nous ne pouvons pas comprendre le créateur, de même nous ne pouvons non plus embrasser sa création. Nous sommes incapables de connaître les objets sensibles dans leur essence. Il est incontestable que ces objets sont, mais il est tout aussi certain que nous ne saurions dire ce qu'ils sont. Nous considérons leur beauté, mais nos questions sur leur nature engendrent d'autres questions, et nous perdent dans l'infini : nous ne pénétrons pas l'idée de la création (5). Nous

---

(1) *In Hexaëm.*, 6. Μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται. Grég. nomme Dieu non seulement ἄπειρος, mais aussi ἀόριστος. *C. Eun.*, XII, 739.

(2) *C. Maced.*, 21.

(3) *C. Eun.*, XII, 739 sq.

(4) *In Cant. cant. hom.* XII, 650. Παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ἐξώτερος.

(5) *C. Eun.*, XII, 740 sqq.

pourrions encore expliquer comment la création suprasensible ou spirituelle est opérée par Dieu ; mais comment a lieu la création sensible ou corporelle, voilà ce que nous ne pouvons absolument point comprendre (1). Et d'où pourrions-nous connaître le monde extérieur, quand nous ne nous connaissons pas nous-mêmes? Qu'est-ce que notre âme? Est-elle immatérielle ou renferme-t-elle un élément corporel en soi? Nous la tenons pour un être incorporel; mais le moyen d'expliquer alors son union avec le corps? C'est là une énigme insondable (2). Nous considérons l'âme comme un être simple; mais pourquoi lui attribuer alors une multiplicité de facultés comme si elle était composée? Partout nous rencontrons ainsi de mystérieux problèmes, lorsque nous scrutons notre nature. Grégoire montre avec une grande justesse que l'impossibilité de nous connaître nous-mêmes soutient le plus intime rapport avec l'impossibilité de connaître Dieu ; car si notre essence réside dans la raison simple, image de Dieu, nous devons alors nous apercevoir que, de même que Dieu, son image échappe à notre connaissance (3). Mais si nous sommes hors d'état de comprendre notre propre essence, nous pouvons encore bien moins connaître l'essence des autres choses (4). Le monde phénoménal, les objets corporels ne sont, à nos yeux, composés que

---

(1) *De Anima et resurr.*, 239 sq.; *de Hom. opif.*, 23. Comment trouva-t-il une solution de ce doute, nous le verrons bientôt.

(2) *De Hom. opif.*, 12, 71 ; 15; *Or. cat.*, 11.

(3) *De Hom. opif.*, 11 ; *de eo quid sit ad imm. Dei et simp.*, 26.

(4) *C. Eun.*, XII, 749 sqq. Ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

d'attributs incorporels, tels que la pesanteur, l'impénétrabilité, la couleur, et ainsi de suite; mais si nous écartons ces déterminations, que reste-t-il alors, si ce n'est ce que nous concevons comme le corps, le sujet de tous les prédicats ? Ainsi tout le sensible est inconnu de nous. Nous saisissons les éléments du monde autant que cela est utile à notre existence, à notre vie pratique, mais rien de plus (1). Ces pensées résument le fond de notre science, et encore Grégoire conçoit-il de la défiance sur leur forme. Il reproche plusieurs fois à son adversaire Eunomius la combinaison artificielle des pensées (τεχνολογία); la syllogistique, l'analytique, ne lui inspirent que mépris, et la dialectique est aussi propre à combattre le vrai qu'à faire adopter le faux (2).

Nous voyons jusqu'où s'étend le scepticisme de saint Grégoire. Toutefois, nous avons déjà constaté une manière de penser analogue dans les autres Pères de l'Église, qui n'ont élevé de doute sur la science humaine que pour exalter d'autant plus la révélation. On peut présumer que saint Grégoire se proposait également ce but. Ce qui corrobore cette conjecture, c'est que dans les passages cités plus haut, et dans beaucoup d'autres encore, l'Écriture-Sainte, considérée comme la source de la certitude, est opposée à l'art humain de la parole et de la pensée. Mais, dans l'Écriture-Sainte, Grégoire ne trouve point l'expression, la révélation de ce qu'il désirerait connaître, de l'essence de Dieu, de l'essence de l'âme, du rapport de l'âme avec les phénomènes (3):

---

(1) *Ib.*, 750 sq.

(2) *De An. et resurr.*, 201. Ὅθεν καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, ὅταν μετά τινος τοιαύτης τέχνης προάγηται, δι' ὑποψίας πολλάκις ποιούμεθα.

(3) *C. Eun.*, XII, 749.

aussi s'explique-t-il très nettement contre les dogmatiques, qui prétendent ravir à l'Écriture, au moyen des artifices de la parole et de la pensée, les secrets des choses, et, pour son compte, il préfère se soumettre à la foi simple et candide (1).

Ces assertions portent à croire que les écrits de Grégoire de Nysse n'offrent que des traces légères d'une véritable aspiration scientifique. Mais, d'un autre côté, ces affirmations peuvent n'être point très sérieuses de sa part; peut-être l'ardeur de la lutte l'a-t-elle poussé à des exagérations dans les termes, car nous le voyons aspirer de toutes manières dans ses écrits à découvrir la véritable connaissance de Dieu et des choses suprasensibles. L'âme, suivant ses explications, est un être suprasensible, et apte, par conséquent, à connaître le suprasensible (2). Sans cette aptitude, si l'on ne pouvait se promettre aucune connaissance, qu'y aurait-il à quoi l'on pût attribuer de la valeur, en vue de quoi on désirât vivre? Saint Grégoire voit exclusivement, sans aucune réserve, l'essence divine de l'âme et son but dans la vie théorétique (3). Les êtres créés n'ont aucune destinée, si ce n'est de glorifier Dieu, glorification qu'ils ne peuvent accomplir qu'en apercevant la substance de Dieu et en connaissant la vérité (4). Cette connaissance

---

(1) *Ib.*, 747.

(2) *De An. et resurr.*, 189.

(3) *Ib.*, 204; 222. Τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν.

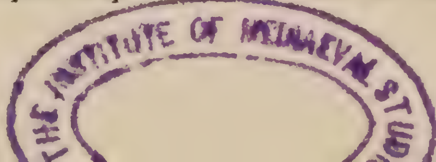
(4) *De iis qui præmat. abrip.*, 326. Σκοπὸς δὲ τῶν γινομένων ἐστὶ τὸ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει διὰ τῆς νοερᾶς φύσεως τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην δοξάζεσθαι δύναμιν — — διὰ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, λέγω δὲ διὰ τοῦ πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν. — — Τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεόν ἐστιν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς.

de la nature supérieure est une avec l'amour, parce qu'en soi le connu est beau, et la vie n'est autre chose que l'amour de la nature supérieure (1). Ainsi toutes les propositions où saint Grégoire semble nous retrancher la faculté de connaître la vérité des choses et Dieu peuvent être considérées comme des témérités, des écarts de la polémique, auxquels il convient de faire de justes réserves. Bien que saint Grégoire tienne l'effort de l'intelligence dans les procédés, dans les formes scientifiques, et l'interprétation de l'Écriture, pour insuffisants à découvrir la vérité, il n'aperçoit cependant pas d'autre voie pour atteindre ce but.

A ne considérer que la préférence de saint Grégoire pour la philosophie platonicienne, préférence qui éclate incontestablement dans une foule de digressions sur les doctrines et certains passages de Platon (2), on se sent disposé à admettre que, procédant à l'imitation de Platon et d'autres platoniciens contemporains ou appartenant à l'époque immédiatement subséquente, il a ravalé la science temporelle, et même les traditions de l'Écriture-Sainte, pour élever au contraire l'intuition immédiate de Dieu et la séparer de toute chose temporaire. C'est en ce sens que l'on pourrait expliquer de nombreuses propensions de Grégoire de Nysse, qui prouvent, sans contredit, qu'il n'est pas resté étranger à la tendance, mentionnée précédemment, de la philosophie de son temps. C'est dans ce sens qu'il soutient hardiment que ni le

(1) *De An. et resurr.*, 225. Ἥ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐςίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐςὶ τοῖς γινώσκουσι, γινώσκει δὲ ἑαυτὸ τὸ θεῖον· ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται, διότι καλόν ἐςι φύσει τὸ γινωσκόμενον.

(2) Comp. seulement *de Hom. opif.*, 1, chapitre qui est presque entièrement composé de pures réminiscences de Platon.



sensible ni l'intelligible n'ont une existence véritable, et que la vérité appartient exclusivement à Dieu (1). Ce Dieu est également au-dessus du bien (2). Nous n'avons, pour apercevoir Dieu, qu'à nous purifier, à nous simplifier, à réduire l'âme à elle-même (3). On ne saurait en douter, les expressions et les conceptions néoplatoniciennes ont passé chez les Pères de l'Église.

Mais la lutte de Grégoire de Nysse contre Eunomius ne repose-t-elle pas sur de simples malentendus, et leurs débats n'ont-ils été amenés par aucune différence essentielle dans leurs points de vue? Nous sommes loin de le penser. Nous avons déjà vu que les assertions particulières de saint Grégoire ne devaient point être comprises dans le sens strict des mots; car, emporté par la vivacité du discours, il paraît souvent rejeter ce que, rigoureusement, il ne pouvait blâmer, et réciproquement. Or, c'est précisément ici le cas d'appliquer cette observation. Ce que nous avons dit précédemment de la théorie de Grégoire sur la Trinité nous autorise à admettre qu'essentiellement il se rattachait à la doctrine de l'Église de son temps, qui était immensément éloignée de la philosophie néoplatonicienne. Saint Grégoire avoue que notre connaissance ne peut s'élever que progressivement jusqu'à Dieu, se reliant ainsi à la science temporelle, et même à la philosophie païenne; mais il s'appuie sur la foi et sur l'Écriture-Sainte, afin que, par cette voie, non immédiatement sur cette terre, mais en passant par plusieurs

---

(1) *De Vita Mos.*, 191. Ουδὲν τῶν ἄλλων, ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφέστηκε πλὴν τῆς ὑπεράνω ἐστώσης ουσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἀφ' ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν.

(2) *De Hom. opif.*, 16, 85.

(3) *De An. et resurr.*, 217 sqq.; 202. Μονωθῆναι τὴν ψυχήν.

degrés de perfectionnement, on parvienne à la perfection (1). Il ne rejette donc pas l'observation sensible qui sert à alimenter l'esprit, et qui doit nous conduire par-delà le monde jusqu'à son auteur : sans l'observation, nulle pensée ne peut surgir (2). Grégoire confesse que la perfection ne peut être atteinte sans la géométrie, sans l'arithmétique, sans l'astronomie, sans l'art des preuves, et surtout sans la philosophie de l'Écriture-Sainte (3). Mais c'est particulièrement l'analogie qu'il a ici en vue; bien que Grégoire, comme nous l'avons remarqué, soutienne que la philosophie chrétienne ne peut conduire à la connaissance de Dieu, cette philosophie ne doit cependant pas seulement prouver l'existence de Dieu, mais montrer encore comment il doit être conçu (4). La conséquence des réflexions de Grégoire et de son scepticisme, c'est simplement que nous devons toujours nous souvenir de notre impuissance en pensant à Dieu, chercher par la foi à savoir clairement; car la vérité que nous poursuivons, car Dieu est au-dessus de toutes les pensées que nous pouvons concevoir, et tous les pas que nous faisons, malgré notre ignorance en ce qui touche notre but, doivent être regardés comme des progrès vers la sainteté (5).

C'est là que gît la véritable pensée de Grégoire de

---

(1) *De Vita Mos.*, 188 sqq.; *de iis qui præmat. abrip.*, 329 sqq.; *de An. et resurr.*, 205; *c. Eun.*, XII, 744 sqq.

(2) *De An. et resurr.*, 188, 191; *de Hom. opif*, 10; 13, 75.

(3) *De iis qui præmat. abr.*, 331 sq. On doit également s'en tenir à l'ἀκριβὴς κανὼν τῆς λογικῆς ἐπιστήμης. *Adv. Græc. ex comm. not.*, 89.

(4) *C. Eun.*, XII, 727; *de iis qui præmat. abr.*, 331; *Or. cat.*, 20.

(5) *C. Eun.*, XII, 744 sq.

Nysse, et nous en sommes d'autant plus certain qu'elle est dans un rapport exact avec l'ardeur scientifique de Grégoire et avec le mode de conception des Pères de l'Église, ses devanciers, et de ceux qui ont combattu à ses côtés, son frère et Grégoire de Naziance. Grégoire de Nysse diffère de ces derniers principalement en ce qu'il recherche avec activité les analogies physiques au moyen desquelles nous parvenons à la connaissance de Dieu. Il ne fait pas observer seulement en général que la sagesse évidente dans la création nous élève jusqu'à la sagesse du Créateur; mais cette idée perce dans ses vues sur la nature, lesquelles reposent en grande partie sur les doctrines d'Aristote. L'immobilité de la terre témoigne de l'immobilité de Dieu, l'étendue incommensurable du ciel révèle l'infinité du Créateur, et si nous examinons comment les rayons du soleil pénètrent en nous d'immensément loin, et éclairent toutes choses, nous reconnaissons aussitôt que Dieu a la puissance de nous voir et de nous illuminer intérieurement (1). En général, suivant l'analyse de saint Grégoire, la sagesse divine a ordonné le ciel et la terre de telle sorte que, immuable dans son essence, l'un soit dans un perpétuel mouvement, et que l'autre, changeant dans tout ce qu'elle renferme, demeure constamment en repos, afin que le repos et le changement, l'essence permanente et le mouvement soient mélangés ensemble, et que personne n'aille s'imaginer que ces choses temporaires sont l'immuable divinité à laquelle nous devons adresser nos adorations. Mais le ciel et la terre, unissant chacun en soi le repos et le mouvement, sont à leur tour unis l'un à l'autre; car la nature du ciel

(1) *De iis qui præmat. abr.*, 331.

toujours enflammé, toujours en mouvement, et la terre qui est en repos, sont liées ensemble par des éléments intermédiaires qui participent de l'opposition de la terre et du ciel, et qui tendent tantôt davantage vers l'un, tantôt davantage vers l'autre; et ainsi se trouve exprimé que tout incline vers tout et réalise une harmonie, une beauté parfaite, afin de mettre dans une vive lumière le type de la beauté divine (1). Tout est donc lié dans le monde au bien, et nous ne pouvons pas nous irriter de la série nécessaire des causes dans laquelle nous nous trouvons: elle n'existe que pour nous révéler la sagesse de Dieu (2). Elle exprime en même temps que toute cette magnificence du monde n'est destinée qu'à manifester Dieu à l'homme; car il ne fallait pas que la lumière ne pût être aperçue, que la magnificence de Dieu ne pût être attestée, ni que l'on ne pût jouir de la bonté divine; il fallait, en général, que rien de ce qui est en Dieu ne demeurât inactif, enfin qu'il n'y eût personne qui ne participât à Dieu, à ses attributs. Et c'est par cette raison que, dans la plénitude de sa libre bonté, Dieu a créé l'homme (3).

L'homme apparaît aussi à Grégoire de Nysse comme un petit monde; il y retrouve, en effet, l'harmonie du monde tout entier, et, par conséquent, aussi les éléments de l'univers (4). Mais si l'on peut soutenir cette thèse en ce qui touche le corps de l'homme, elle est

---

(1) *De Ham. opif.*, 1.

(2) *De An. et resurr.*, 229.

(3) *Cat. or.*, 5. Ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος. *De Hom. opif.*, 1.

(4) *De An. et resurr.*, 188.

encore bien plus soutenable en ce qui touche l'âme humaine, qui est créée non seulement à l'image du monde, mais encore à l'image de Dieu. Et c'est précisément cette ressemblance qui constitue la supériorité du genre humain sur l'espèce animale (1). De même qu'on voit souvent dans un petit fragment de verre le disque tout entier du soleil, sinon de la même grandeur que le soleil réel, au moins aussi étendu que le permet l'étroitesse du fragment; de même les copies des inénarrables propriétés de Dieu se reflètent dans l'exiguïté de notre âme, où nous pouvons les apercevoir; car Dieu est présent partout, de même que notre âme est ineffablement présente dans tout notre corps (2). L'essence de Dieu ne peut pas se concevoir comme peut être conçue l'existence de notre corps, où une partie exclut l'autre; mais de même qu'il y a place dans notre âme pour deux ou plusieurs sciences, de même les puissances de Dieu pénètrent et sont présentes dans chaque chose individuellement. Comment les puissances divines n'auraient-elles point place dans notre esprit, qui s'étend sans limite sur toutes choses, et peut comprendre dans ses pensées le ciel et la terre (3)? Mais cette image de Dieu et la manière dont les puissances divines résident en lui, Grégoire de Nysse trouve l'une et l'autre principalement dans la triple nature de notre âme, d'après laquelle est conçue par analogie la Trinité divine. Il est le premier Père qui ait pris cette voie pour expliquer le mystère de

---

(1) *De Hom. opif.*, 16, 85.

(2) *De An. et resurr.*, 196 sq. — Ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν.

(3) *Or. cat.*, 10; *c. Arian. et Sab.*, 8.

la Trinité, et beaucoup d'autres l'y ont suivi. Ainsi que tout ce qui commence, cette analogie de saint Grégoire est peu élaborée. La division platonicienne de l'âme en raison, affection (θυμός) et désirs, offrait déjà l'image de la Trinité; mais Grégoire poussa beaucoup plus loin la comparaison entre les trois personnes de la divinité et la manière dont l'âme, le Verbe et la raison forment unité en nous (1). De quelque importance que soient pour Grégoire ces modes analogiques ou, comme il les appelle, ces modes typiques de connaissance, dans le fait son assertion montre avec une pleine évidence que la preuve tirée de la connaissance de nous-mêmes en faveur de la Trinité est, à ses yeux mêmes, plus certaine et plus positive que celle qui est puisée dans la loi, dans l'Écriture (2).

La haute valeur qu'il attribue à sa preuve de la Trinité soutient le rapport le plus étroit avec tout l'ensemble de ses pensées. Notre illumination, notre intuition doit partir de l'Esprit-Saint; nous pouvons apprendre à connaître l'essence de Dieu seulement par ses énergies; et ainsi pour l'essence de l'âme (3), dans laquelle seule Dieu se révèle à nous. Nous ne pouvons scruter que ces énergies; quant à l'essence qui en est le principe, soit

---

(1) *De eo quid sit ad im. Dei et simp.*, 26 sqq.; *or. cat.*, 2.

(2) *De eo quid sit ad im. Dei et simp.*, 30 sq. Ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώρισον· ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων. Ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα.

(3) *Ib.*, 26. Πᾶσα δὲ ἡ περὶ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) ἀκαταληψία καὶ ἀσάφεια καὶ ἀδηλία οὐδὲν ἕτερον αἰνίττεται, εἰ μὴ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰκόνα αὐτὴν εἶναι τοῦ ἀκαταλήπτου θεοῦ, ὅθεν πάντα τὰ κατ' αὐτὴν ἀγνοοῦντες ἐκ μόνων τῶν ἐν τῷ σώματι ταύτης ἐνεργειῶν τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς πιστούμεθα.

l'essence de Dieu, soit celle de l'âme créée à l'image de Dieu, c'est quelque chose de mystérieux. Nous ne pourrions point parvenir à la connaissance de ce mystère, si les énergies n'étaient pas analogues à l'essence. Cependant les énergies ne manifestent toujours leur principe caché que par analogie, par similitude, et non complétement. Mais tandis que Grégoire poursuit ses pensées, il se développe en lui un penchant à rechercher dans l'histoire sainte, comme dans la nature, et, avant tout, dans l'âme, les types de l'essence divine. Toutefois, certain que ce mode de connaissance n'est point pleinement suffisant, ses assertions prennent un caractère tantôt sceptique, tantôt mystique.

Son penchant au scepticisme s'est encore développé profondément au milieu des hésitations où il tomba, lorsqu'il réfléchit sur l'origine et la nature des choses créées. Il distingue la création des êtres suprasensibles, notamment des anges, et la création des choses sensibles, dans l'intervalle desquelles il place l'homme, qui appartient au suprasensible par son âme et au sensible par son corps. Il est porté à considérer la création du monde sensible comme postérieure relativement à celle du monde suprasensible; et c'est immédiatement après le monde sensible que l'homme est né, ainsi que l'explique la tradition sacrée; car l'homme fut destiné à dominer sur ce monde; le royaume dut être préparé avant que le roi apparût (1). Telle est la conception ordinaire. Mais à l'encontre de cette conception s'élevaient de nombreuses interprétations qui transformaient le récit de la Genèse en une exposition symbolique. Saint Grégoire pose en principe général que la création,

(1) *De eo quid sit ad im. Dei et sim.*, 22; *de Opif. hom.*, 2.

conçue comme œuvre de la toute-puissante volonté divine, ne peut exister que d'une manière complète; ce qui s'entend non seulement des choses sensibles, mais encore des suprasensibles; car, dans leur nature, elles doivent être complètes (1). En suivant les déductions de ce principe, nous dirons que les âmes de tous les hommes existaient primitivement dès le début de la création; toutes les âmes, car Grégoire de Nysse se rattache à la doctrine de Platon, et admet un nombre d'âmes déterminé (2). L'âme humaine elle-même ne peut donc pas être née plus tard que le monde sensible, matériel; elle est bien plutôt contemporaine du suprasensible. Le meilleur ne peut pas être postérieur au pire, ainsi que l'enseigne Platon (3). D'après quoi l'on pourrait croire que Grégoire était disposé à admettre ou la doctrine de la métempsycose, ou du moins la supposition d'Origène: que les âmes déchues étaient des anges, et qu'elles passaient par une série de mondes différents; mais il n'en est rien. Saint Grégoire rejette très nettement la doctrine de la métempsycose, lui reprochant de mélanger les diverses natures des choses, les espèces, les genres essentiellement distincts (4); il ne repousse pas moins le point de vue d'Origène, parce qu'Origène fait un cercle vicieux, admettant que dans le monde suprasensible subsiste une passion qui entraîne au mal tout ce qui appartient au monde intelligible, et que cette passion est devenue le principe de la vie humaine, a causé sa

---

(1) *In hexaëm.*, 6 sqq. Ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν. *De Hom. opif.*, 22; *de An. et resurr.*, 242.

(2) L. c. l. c. Il revient très souvent sur cette doctrine, qu'il partage avec Origène.

(3) *De Hom. opif.*, 28, 122.

(4) *De An. et resurr.*, 232 sqq.; *de Hom. opif.*, 28, 120.

chute, a engendré le mal (1). Au contraire, il faut plutôt soutenir que la sagesse divine est le principe de notre existence, bien que nous devions confesser notre impuissance à apercevoir comment du suprasensible est né le sensible, du composé le simple, du permanent le variable (2). C'est au même point de départ qu'il faut rattacher la proposition que, tout comme l'âme ne peut être née après le corps, de même le corps ne peut être né après l'âme, parce que l'âme s'est développée successivement dans les énergies corporelles, et enfin dans les activités inférieures de la vie, dans la nutrition, dans la croissance, puis s'est manifestée dans l'observation, et enfin dans l'exercice de la raison. Ainsi s'est formée la vie, progressivement; l'inanimé a dû précéder le vivant; le négatif, l'affirmatif (3). La manière dont l'âme est parvenue à exister paraît assez à Grégoire de Nysse une énigme que l'esprit humain est hors d'état de résoudre (4). Mais il est conséquent avec lui-même lorsqu'il soutient que ni le corps ne peut être avant l'âme, ni l'âme avant le corps, et que tout a été créé simultanément par Dieu; cela n'exclut point l'origine successive des choses, car le développement des choses dans le monde sensible a son cours naturel et nécessaire au sein du temps (5).

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas encore là le seul point

---

(1) *De An. et resurr.*, 234 sqq.

(2) *Ib.*, 238 sq.

(3) *Ib.*, 240 sqq.; *de Hom. opif.*, 8; 28 sq.

(4) *De eo quid sit ad im. Dei et sim.*, 25. Parfois il s'exprime d'une manière positive sur l'origine de l'âme, par exemple dans le passage cité précédemment *de An. et resurr.*, 241, qui incline au traducianisme; mais ce système ne s'accorde point avec le nombre originellement fixé des âmes.

(5) *De hexaëm.*, 8.

sur lequel Grégoire a développé ses doutes. Son indifférence sur les conditions primitives de l'existence temporaire repose sur des motifs encore plus profonds, que nous découvrons lorsque nous nous plaçons à son point de vue de l'opposition entre le monde suprasensible et le monde sensible. Il incline manifestement à considérer le monde suprasensible comme parfait; car ce monde ne participe en rien à la mobilité de la matière, il jouit invariablement de la contemplation de Dieu, il est un miroir limpide de la magnificence divine (1). Mais cette opinion heurte la notion qu'il se faisait de la créature; car la créature est nécessairement variable, puisqu'elle est née du passage du néant à l'être (2). De plus, tout ce qui sort des mains de Dieu existe avec une mesure déterminée d'être, qu'embrasse la sagesse divine : toutes les créatures ont donc une grandeur, elles ne sont point infinies comme Dieu (3). Ces propositions concordent aussi parfaitement avec les suivantes : que la nature spirituelle des choses suprasensibles est inconcevable sans la liberté de la volonté (4), et que la volonté ne peut subsister sans changement, puisqu'elle aboutit nécessairement à un but (5) ; et encore : que l'activité de

---

(1) *Orat. cat.*, 6.

(2) *De Hom. opif.*, 16, 87. Συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως τὴν μὲν ἄκτιςον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιςὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συςῆναι. Αὐτὴ γὰρ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος κίνησίς τίς ἐςι καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθιςαμένου. *Orat. cat.*, 8, 63.

(3) *De Hom. opif.*, 16, 88.

(4) *Or. cat.*, 31. Ἡ δὲ λογική τε καὶ νοερὰ φύσις ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν.

(5) *Ib.*, 21. Ἀλλ' ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἵεται τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν ἐφελκομένης φυσικῶς εἰς κίνησιν.

la raison dépend de l'observation, de l'observation de la matière, et que toute matière est dans un flux perpétuel (1). La doctrine de l'Église elle-même, parlant de la chute des anges, arrive également à ce même résultat, auquel Grégoire s'attache, et qu'il s'efforce de développer, de féconder; c'est dans cette vue qu'il considère le démon comme un ange qui tient sous sa domination la terre, de même que d'autres anges commandent à d'autres parties du monde; mais qui, jalousant la copie de Dieu dans l'homme, s'est tourné au mal et a entraîné les hommes à déchoir de Dieu (2). En examinant tout l'ensemble de cette doctrine, nous ne pouvons pas nous dissimuler qu'autant Grégoire aspire à séparer le monde suprasensible du sensible pour le maintenir dans sa pureté, autant il est néanmoins rempli de la pensée que le sensible et le suprasensible forment une unité harmonique, et que la création de Dieu ne peut se démembrer en deux portions discordantes. Suivant lui, le mélange du sensible et du suprasensible plaît à Dieu, car alors nulle partie du monde ne subsiste privée de la nature supérieure, de la vie, de la raison (3). Mais aussi la séparation réelle du monde sensible et du suprasensible présente alors un sens fort étroit, et Grégoire de Nysse ne peut plus établir entre ces deux mondes qu'une différence en degré : en sorte que le monde suprasensible a en partage une essence subtile, pure, lé-

---

(1) *De Hom. opif.*, 13 in.; 14 fin. Οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

(2) *Or. cat.*, 6, 55.

(3) L. c., 54.

gère; tandis qu'au monde sensible échoit une essence grossière, impure, matérielle (1).

Ces hésitations en ce qui touche l'opposition entre le sensible et le suprasensible, se reproduisent naturellement plus fortes et plus éclatantes dans la doctrine sur l'homme. Ce qui induit particulièrement ici Grégoire de Nysse en erreur, bien qu'il soit conséquent avec son point de vue de la perfection du suprasensible, c'est la doctrine de l'Église sur la perfection de l'homme dans le paradis. Dans le paradis, l'homme participait à tous les biens divins; là il n'avait point pour tâche, pour destinée de conquérir le bien, mais seulement de le conserver (2). Là, l'homme était nu; c'était un être divin, exempt de mort, exempt de passions; là, l'âme se trouvait dans son essence, c'est-à-dire avec la seule raison théorétique; car tout ce qui n'implique point en soi l'analogie avec Dieu, nous ne pouvons le considérer que comme étranger à l'âme, que comme une addition corruptrice de l'âme. C'est le péché qui engendre la mort, et qui opère aussi dans l'âme l'immixtion du déraisonnable (3). Tout mouvement passionné du cœur, tout désir, et par conséquent toute partie de l'âme, hormis la raison, tire son origine de la perte du bien que nous possédions primitivement, et que nous désirons de nouveau par souvenir du passé (4); les parties im-

---

(1) L. c. Ἡ λεπτή, λογικὴ καὶ εὐκίνητος οὐσία. *De Hom. opif.*, 8, 60. Τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας. — Παχυμερεστέρα. — Καθαρωτέρα. *De An. et resurr.*, 230. Τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες.

(2) *De Hom. opif.*, 16, 86; *in Cant. cant.*, *hom.* II, 494.

(3) *De An. et resurr.*, 201. Ὁ γὰρ ὁμοίωμα Θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν, ὃ ἀλλότριόν ἐστι Θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο.

(4) *De An. et resurr.*, 222 sq.

pures de l'âme sont nées après que l'âme se fut éloignée du bien, et elles n'appartiennent point à l'essence de l'âme; l'âme est au contraire une, et elle consiste dans la raison; elle n'est point composée de plusieurs âmes ni de plusieurs parties (1). On le voit : cette doctrine s'est formée de l'opposition entre le suprasensible et le sensible; elle comprit la perfection originelle de l'homme à peu près comme la doctrine d'Origène avait conçu la création primitive du monde des esprits. Dieu n'aurait-il pas donné pour but à sa création une perfection pleine et entière?

Mais nous avons déjà vu précédemment que les créatures raisonnables doivent être libres, et surtout l'homme. Si l'homme participe au bien, il doit également participer à la vertu, et la vertu ne saurait être sans liberté : ce qui réside en nous par pure contrainte et nécessairement, n'est point la vertu. Dieu ne pouvait pas nous donner, nous imposer la raison et la sagesse, mais seulement nous les partager, nous les offrir, afin que nous les reçussions librement (2). Ces propositions concordent parfaitement avec les précédentes : elles tendent

(1) *De Hom. opif.*, 14. Μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκεκροτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥςε συγκρότημά τε πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. Ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐςί, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος. *In verba fac. hom.*, I, 143. Τὰ ἔξω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἐμά· οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς κτλ.

(2) *De Hom. opif.*, 16, 86 sq. Ἐν τῷ πλῆρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἡ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. — — Ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι — — ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται. *Ib.*, 9, 62. Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔςι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε. *Or. cat.*, 31.

tout simplement à prouver que nous devons saisir par notre propre activité les biens qui sont semés devant nous dans la création; et elles reviennent finalement à l'ancienne formule, que Dieu nous a faits à son image, afin que nous nous rendions semblables à lui par notre propre volonté (1). Toutefois elles vont encore plus loin. La perfection et la liberté de l'homme soutiennent aux yeux de Grégoire la plus intime connexion avec la domination de l'homme sur la nature (2), et cette domination doit être le résultat, la conquête d'un long travail. Grégoire trouve très sage de la part du Créateur de nous avoir donné un corps nu et désarmé; car notre instinct le plus énergique est de nous assurer l'empire sur les autres êtres vivants, et de suppléer ainsi à ce qui nous manque naturellement (3). Mais, pouvons-nous demander, où se trouve donc la simplicité primitive de la nature humaine, la plénitude de ses biens? D'un autre côté, saint Grégoire se voit contraint assez impérieusement de confesser que la nature originelle de l'homme est moins pure qu'elle ne le lui avait paru d'abord; car il explique ainsi le péché : à notre raison, qui est un miroir de la Divinité, est uni un autre miroir, notre corps; ce second miroir est celui de notre raison, où peuvent se déplier les mouvements de notre liberté; mais aussi ce miroir d'espèce matérielle comme il l'est, peut communiquer à la raison quelque chose de sa difformité et de sa laideur, et telle est l'origine du mal en nous (4). Dans ce cas, l'élément inférieur de notre nature prend de l'empire

---

(1) *In verba fac. hom.*, I, 149.
(2) *De Hom. opif.*, 4.
(3) *De Hom. opif.*, 7.
(4) *Ib.*, 9; 12, 71 sq.

sur l'élément supérieur qui devrait dominer; alors s'engage entre ces deux éléments un combat où tantôt l'un, tantôt l'autre succombe (1). Ce mode de conception concorde pleinement avec les principes les plus fondamentaux de la doctrine de saint Grégoire. En effet, la matière, ainsi que nous l'avons mentionné, lui semble un courant dans la nature; le corps physique a en propre cette mobilité (2). Mais si nous examinons ces principes, nous ne pouvons pas regarder la liberté de la raison comme la propriété des purs esprits. L'homme, du moins, n'en jouit qu'à la condition de la lutte avec la passion : la passion était donc nécessaire à l'homme, et l'irraisonnable fut créé dans le monde afin que l'homme en participât (3).

Toutefois Grégoire de Nysse essaya de concilier ces tendances contradictoires de sa doctrine. Ainsi, suivant lui, Dieu a la prescience que l'homme ne marchera pas dans la voie directe de la vertu; Dieu sait qu'il a mis dans l'homme la nature mauvaise et irraisonnable, et qu'il l'a soumis à un mode de procréation qui le place sur le même rang que les animaux dépourvus de raison (4). C'est là une explication très significative en soi, mais elle n'exprime assurément point les vrais principes dirigeants de Grégoire de Nysse. Si, au contraire, nous retournons à ses maximes fondamentales, qui, grâce à ses procédés scientifiques, agissent sur lui avec une force quelquefois mystérieuse, mais toujours également puissante, alors nous devrons dire que l'union du ratio-

---

(1) *Ib.*, 13, 75.
(2) *De An. et resurr.*, 257.
(3) *De Hom. opif.*, 18.
(4) *Ib.*, 17, 91.

nel avec le corporel, du parfait avec l'imparfait, paraît à Grégoire absolument nécessaire; car il ne conçoit la raison humaine que dans un développement progressif, et cette conception, du reste, concorde au fond avec celle de la nécessité de la croissance dans toute créature. Dans notre état actuel, après la chute de l'homme (et toute l'humanité eut part à la déchéance d'Adam, parce que dans Adam l'homme fut créé génériquement (1)), il n'est point douteux pour Grégoire que toute raison individuelle croisse successivement et en même temps que le corps (2); que de plus les enfants mêmes qui meurent prématurément et sans péché ne soient cependant imparfaits dans la vie future, et n'aient à développer en eux peu à peu la science et la vertu (3). Bien que l'on puisse dire, en faisant allusion à la création originelle de l'homme, que la plante exista d'abord, puis le germe (4), cependant on peut retourner la proposition, et soutenir que le germe précéda la plante (5). Or, le développement de la raison est conçu tout-à-fait par analogie avec la croissance physique; la plénitude absolue de l'être futur est impliquée déjà dans le germe; et, selon une conséquence nécessaire des choses, tout doit se développer par une activité effective jusqu'à la perfection (6). Grégoire fait dépendre la vertu et le bien de la volonté libre qui n'a pu apparaître qu'après la création : alors il est bien forcé de convenir, en général, que l'état originel de

---

(1) *De Hom. opif.*, 16, 88.
(2) *De An. et resurr.*, 241.
(3) *De iis qui præmat. abr.*, 329 sq.
(4) *De An. et resurr.*, 258.
(5) *Ib.*, 241.
(6) *De Hom. opif.*, 29.

l'homme ne peut avoir été qu'imparfait. Tout ce que Dieu a prévu, c'est que l'homme ne marcherait pas à son salut directement, et que, même sans cette prescience, il était nécessaire d'indiquer à l'homme la voie du salut. Cette nécessité dérivait de la nature de l'être créé, et était indépendante du péché.

Mais nous devons prendre encore en considération une opposition d'une autre nature, si nous voulons démêler jusqu'à certain point le sens dans lequel Grégoire de Nysse a concilié les tendances opposées de sa doctrine. Des passages ont été rapportés déjà, où se trahit un penchant à regarder l'opposition entre le corporel et le spirituel comme une simple différence en degré, et même matériellement parlant. Mais ce ne sont là que des expressions irréfléchies, échappées à Grégoire dans l'embarras de directions contradictoires ou faute de terme exact. Ce que l'on distingue de sa véritable conviction sur l'opposition précédente se perd plutôt dans un idéalisme nettement prononcé; car il aperçoit l'être divin et spirituel partout dans le monde. Rien n'est que parce qu'il est en Dieu, ou, ce qui revient au même, dans l'être; ce n'est que par cette raison qu'il affirme un être persistant, éternel et immuable (1). Dieu est partout; il n'y a rien où Dieu ne soit pas, dût le diable exister quelque part (2). D'où il suit forcément que l'impérissable seul est vrai, et que, par conséquent, le corps n'est pas du nombre des êtres vrais, puisqu'il est soumis à la

(1) *Or. cat.*, 25; 32, 93. Οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐςίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιςεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει.

(2) *C. Arian. et Sabell.*, 9.

mort (1). L'âme, au contraire, est le divin, l'immortel en nous et dans le monde entier; elle n'est pas sujette à la dissolution, parce qu'elle n'est pas composée (2). Grégoire accuse d'absurdité et de folie ceux qui prétendent soumettre à l'aveugle destin et aux forces corporelles tout ce qui nous concerne; car ce qui est privé d'âme et n'a conséquemment nul mobile à lui propre, nulle réflexion, nulle pensée, nulle vertu, n'est point, n'existe point en réalité; ce n'est pas une existence individuelle, un être en soi : c'est le néant (3). Et ce ne sont point là des termes hyperboliques, mais l'expression de la nullité du corporel, du non-spirituel aux yeux de Grégoire; et pour prouver son assertion, il examine le corporel du point de vue qu'avant lui déjà l'idéalisme platonicien avait développé (4). Tout ce qui constitue les choses sensibles, tout ce qui forme la matière, est, observe Grégoire, incorporel en soi, tels que couleur, figure, pesanteur, étendue, grandeur, et toutes les autres propriétés; tout cela n'existe que dans la représentation, n'est que la raison et la pensée, n'est qu'une force suprasensible; et c'est seulement de l'assemblage et de la réunion des attributs de grandeur, et ainsi de suite, que résulte le corps (5). Nous voyons ici dans quel sens

---

(1) *De vita Mos.*, 236.

(2) *Or. cat.*, 4, 61.

(3) *C. fatum*, 67. Τὸ ἄψυχόν τε καὶ ἀνυπόςατον. *Ib.*, 72. Εἰ δὲ μήτε ψυχήν, μήτε προαίρεσιν ἔχει, μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόςασιν κτλ.

(4) Voy. *Hist. de la phil. anc.* de Ritter, trad. fr. IV, 501.

(5) *De An. et resurr.*, 240. Οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐςιν, οὐ σχῆμα, ου χρῶμα, ου βάρος, ου διάςημα, οὐ πηλικότης, ουκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων ουδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαςον λόγος ἐςὶν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομη τούτων καὶ ἕνωσις

Grégoire considère le corps comme quelque chose de composé, et l'âme comme quelque chose de simple et d'indissoluble. Dans le phénomène sensible, ainsi que l'enseigne Platon, nous avons un amalgame des idées ou du suprasensible.

Sous ce point de vue on voit s'évanouir une foule de difficultés que la doctrine de Grégoire présentait au premier aspect. Mais la création sensible, corporelle, s'évanouit en même temps, et la connexion de l'âme avec le corps n'apparaît plus comme une disposition de la nature, mais comme une conception confuse où nous ne savons pas convenablement séparer les pensées établies de Dieu. Toutefois Grégoire n'est pas si hardi que d'appliquer à toutes les parties de son système théologique cette idée qui est cependant impliquée au fond de sa doctrine tout entière. Évidemment elle n'était point conforme à la manière dont l'Église, dont la communauté comprenait ces objets : aussi peut-on dire que Grégoire ne la présenta qu'incidemment, et n'en fit jamais le point du haut duquel il résolut ses doutes. Cela prouve clairement aussi que l'intérêt philosophique qu'il

---

σῶμα γίνεται. *In hexaem.*, 7. — Ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. *De Hom. opif.*, 24. Νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα κτλ. — — Τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν. Ce point de vue est important en ce sens qu'il montre la possibilité de la création du monde sensible par Dieu. Le λόγος de Dieu pénètre dans tout. C'est à lui, en effet, que se rattache la puissance mystique que S. Grégoire trouve dans les choses matérielles employées pour les sacrements. Si certains λόγοι doivent former la matière, il faut alors penser aux σοφοί τε καὶ τεχνικοὶ λόγοι, dont la θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφὴ doit tout pénétrer. *De An. et resurr.*, 188.

y attacha dépendit, à ses yeux, de l'efficacité de cette idée dans l'Église; et, hésitant entre les dogmes ecclésiastiques et ses propres doctrines, il n'eut jamais une complète confiance dans l'ensemble de ses conceptions.

En réfléchissant aux phases de la formation, du développement des doctrines de l'Église, l'apparition de la tendance idéaliste dans Grégoire de Nysse n'a rien qui puisse nous étonner. On était de plus en plus accoutumé à accorder à la liberté et à la vie spirituelle une importance exclusive. La nature physique n'apparaissait que comme un moyen. Toutefois, tant que les doctrines stoïciennes exercèrent une influence prédominante, les germes de l'idéalisme durent rester cachés, enfouis. Négligeant les recherches physiques, on ne s'aperçut pas nettement que la substance de la doctrine régnante minait la vérité des faits corporels. Mais les conceptions des stoïciens dans l'ordre physique avaient été détrônées par l'idéalisme des néoplatoniciens, et le penchant de Grégoire de Nysse aux recherches sur la nature dut le pousser à mettre en lumière ce qui lui parut s'accorder, dans les principes généraux, avec la doctrine ecclésiastique sur l'essence du corporel.

Mais la doctrine de l'Église ne lui permit point de développer librement et en tout sa tendance idéaliste : il n'était point assez affranchi des opinions de son temps pour se placer au-dessus des difficultés que lui suscitait l'interprétation ordinaire des doctrines ecclésiastiques. On s'en aperçoit à la manière dont il traite de la résurrection de la chair. Origène s'était bien efforcé de spiritualiser ce point de la foi chrétienne par sa conception du rapport rationnel des germes; mais cette conception avait déplu : on ne voulut pas reconnaître qu'elle proclamait vraie la résurrection des corps. Grégoire n'adhéra point non plus complétement à la conception d'Origène;

car elle concordait avec l'hypothèse du retour incessant de mondes toujours nouvellement formés, et Grégoire rejetait cette supposition. Quoi qu'il en soit, les vues de Grégoire sur ce point du christianisme présentent beaucoup d'analogies avec les opinions d'Origène. C'est une formule insuffisante, incomplète, qu'il emploie lorsqu'il décrit la résurrection comme une restauration de l'homme dans l'état qui avait précédé le péché (1); de même, il n'est pas non plus pleinement conséquent avec ses doctrines, lorsqu'il attribue à l'âme un certain amour physique pour les éléments du corps où elle avait résidé antérieurement, un amour en vertu duquel l'âme attire à elle ces éléments au jour de la résurrection, et en reconstitue un corps (2). En effet, nous promettant son développement toujours progressif, il ne manque pas de compter, l'heure de la résurrection sonnée, sur un corps d'une beauté plus accomplie que celui que nous possédons actuellement, et même certainement que celui que nous avions primitivement reçu (3). Telle est, en général, l'opinion qui prévaut dans Grégoire : notre corps est une semence qui se développe et se transforme par la mort, comme par la corruption, la décomposition, en un organisme plus beau ; il ne sera donc plus tout-à-fait le même, et demeurera le même toujours (4). Cette conception se rapproche beaucoup du point de vue d'Origène ; mais, s'il est établi fermement que le corps reste corps, nous ne savons comment concilier cette opinion avec cette autre, qui appartient aussi à Grégoire, qu'un

---

(1) *De Hom. opif.*, 17, 90.

(2) *Ib.*, 27 ; *de An. et resurr.*, 243.

(3) *De An. et resurr.*, 230. Il est encore question ici d'un corps plus léger et aériforme.

(4) *Ib.*, 256 sqq.

corps n'est qu'un assemblage de conceptions qui doivent se séparer dans l'accomplissement de toutes choses, et s'ordonner sans aucune confusion.

Nous le voyons : les principes scientifiques et généraux des convictions de saint Grégoire n'ont point été poussées jusqu'à leurs dernières conséquences; mais l'instruction philosophique que ce père possédait ne fut cependant point sans utilité pour le développement ultérieur de la doctrine de l'Église : il s'efforça de la défendre, de l'éclaircir autant que le lui permit l'intelligence générale des docteurs ecclésiastiques de son temps. Il s'arrête à cette conception, que la raison créée se développe comme toutes les choses temporaires, selon sa nature spéciale, et suivant une évolution déterminée; mais, d'après sa notion, elle ne peut accomplir ce développement que par sa propre activité, bien qu'elle soit soumise à la direction de Dieu. Ainsi elle doit atteindre par son activité propre la perfection que Dieu lui a assignée, mais par l'intervention de l'Esprit-Saint qui effectue toutes choses. Nous ne parvenons à la connaissance de nous-même et de Dieu que par les énergies qui émanent de nous et de Dieu, et qui appartiennent au cours du monde. Ce n'est qu'au moyen des énergies que nous connaissons l'essence, parce que les énergies y correspondent. Cette connaissance par analogie doit toujours de plus en plus se compléter : c'est le but de Dieu dans sa création, et tout doit servir à cette fin; en sorte que les puissances de la créature libre s'efforcent autant de l'atteindre que les puissances de Dieu. D'un côté, Grégoire soutient donc avec une pleine confiance que tel est le destin de toute volonté libre (1) : elle doit saisir

(1) *C. fat.*, 78. Ὅτι μοῖρα καὶ εἱμαρμένη ἡ ἑκάστου προαίρεσις γίνεται, τὸ δοκοῦν κατ' ἐξουσίαν προαιρουμένη.

par sa propre pensée, par sa propre intuition, le vrai bien, Dieu; et l'on ne parle qu'en un sens impropre de la rémunération du bien et du châtiment du mal (1); la naissance spirituelle, à la différence de la corporelle, dépend de la volonté de celui qui y préside (2). D'un autre côté, Grégoire est certain que le Créateur, qui a primitivement dispensé la vie, peut la dispenser encore une seconde fois, et ramener du péché, de la mort, au bien (2); il découvre dans l'Esprit-Saint la force qui peut nous rendre parfaits, et il déduit de Dieu toutes les dispositions nécessaires à notre salut, la satisfaction, la rédemption, la justice qui améliore, le feu qui purifie (3). Il se représente ainsi les hommes dans une carrière, une lice, où ils avancent toujours de plus en plus loin; car le divin, qui se communique à nous, ne souffre aucune limite, et notre capacité à l'embrasser s'étend d'autant plus que nous nous emparons plus puissamment de l'aliment interne qu'il nous offre (4). Cette route que nous avons à parcourir s'étend bien au-delà de la vie présente; mais cette vie qui se rattache à celle de l'ave-

(1) *De iis qui præm. abr.*, 327 sq.

(2) *Or. cat.*, 39 in.

(3) *Ib.*, 8 fin. Τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνον δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολλυμένην ἀνακαλέσασθαι.

(4) *Ib.*, 8, 61; 26; 35 fin.

(5) *De An. et resurr.*, 230. Τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγαζούσης ἡ τοῦ μετέχοντος φύσις διὰ τὸ μηδὲν τοῦ λαμβανομένου περιττωματικόν τε εἶναι καὶ ἄχρηστον ὅλον τὸ εἰσρέον προσθήκην τοῦ ἰδίου ποιουμένη μεγέθους ἑλτικωτέρα τε ἅμα τοῦ κρείττονος καὶ πολυχωρητοτέρα γίνεται κτλ. Le περιττωματικὸν laisse entrevoir la physique d'Aristote.

nir ne peut être conçue, par analogie, que comme un progrès vers cette dernière (1).

Toutefois le mal existant devait contrarier cette conception de Grégoire. Grégoire, comme nous l'avons déjà remarqué, ne restant point conséquent avec ses principes, s'efforça de déduire le mal du rapport nécessaire que les mouvements passionnés de notre âme, ou même simplement le sensible, soutiennent avec notre essence rationnelle. Mais, en général, il éloigne la question de la nature du mal avec la légèreté dont la traita toute la philosophie des premiers Pères de l'Église. Le mal, selon Grégoire, n'est que le dépouillement ou l'absence du bien, de l'être (2); ce n'est pas absolument le néant, mais un mélange du néant et du vrai; car le mal doit toujours porter en soi quelque chose de bien, sans quoi, n'ayant aucune apparence avec le bien, le mal ne pourrait nous séduire (3). Néanmoins il ne faut pas perdre de vue que Grégoire ne considère le mal que comme une production de la liberté, non comme un dépouillement de nature; autrement le mal ne serait à ses yeux qu'un des degrés inférieurs du développement de la vie rationnelle, ce qui n'est nullement le sens de sa doctrine; au contraire, ainsi que nous l'avons remarqué, il pose le mal expressément comme une déviation de notre libre volonté hors de la voie tracée d'avance à notre évolution (4); et il

---

(1) *De iis qui præm. abr.*, 329.

(2) *Or. cat.*, 5, 53; 6, 55; 7, 58; 28, 88. Φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστι.

(3) *De Hom. opif.*, 20.

(4) *Or. cat.*, 5, 53. Ἀλλ' ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις.

trouve là, ce qui est sans contredit fort différent d'une négation, un désaccord de l'âme, dans lequel elle est attirée par Dieu, d'un côté, et où, de l'autre, elle se laisse conduire par le corps matériel (1). La difficulté que rencontre Grégoire consiste donc principalement à montrer comment le mal s'introduit dans l'ordre universel du monde qui est sous la direction de Dieu ; car cet ordre du monde ne peut pas même être interrompu par la liberté de l'homme : la force de Dieu est active en toutes choses, même dans le diable, et sa providence elle-même a imaginé la faiblesse des hommes. C'est pourquoi Grégoire continue de chercher la fin du mal. Ses vues, que, toutefois, il ne prétend point donner pour absolument certaines (parce que ceux-là seuls peuvent connaître le vrai à ce sujet, qui ont été initiés aux mystères du paradis (2)), se rattachent à d'anciennes doctrines (3), savoir, que le péché a servi à l'extension du genre humain, attendu que sans le mal l'espèce humaine serait restée limitée aux deux premiers hommes (4).

Mais l'humanité, qui doit sa naissance au péché, aura nécessairement aussi une fin, lorsque le nombre des

---

(1) *De An. et resurr.*, 226 sq.

(2) *De Hom. opif.*, 17, 90.

(3) On ne peut guère voir là des doctrines gnostiques; ce sont plutôt, il semble, des doctrines platoniciennes ou manichéennes. L'influence des manichéens sur Grég. de Nysse se remarque sur différents points, bien que l'ensemble de ses vues leur soit hostile.

(4) L. c., 89. Ὥςε λυσιτελῆσαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων · ἔμεινε γὰρ ἂν ἐν τῇ τῶν πρωτοπλάςων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος μὴ τοῦ κατὰ τὸν θάνατον φόβου πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος. *De An. et resurr.*, 258.

âmes destinées à naître aura été épuisé tout entier (1); car, nous l'avons remarqué déjà, Grégoire rejette la pensée d'un nombre d'âmes indéfini. La fin du temps et du monde arrivera donc, et alors le mal disparaîtra; car le mal ni la nature périssable ne peuvent être assimilés au bien et à l'éternel; de même que l'éternel est permanent et a une circonférence illimitée, en sorte qu'il permet un progrès indéfini, de même notre nature périssable, par conséquent aussi le mal, ne présente rien de stable, et la perversité est circonscrite dans des limites déterminées, en sorte qu'après avoir accompli son cours, elle doit aboutir dans le bien (2). On pourrait demander pourquoi Dieu a laissé le mal avancer si longtemps; mais, d'après ce qui précède, la réponse se présente d'elle-même. Grégoire compare l'histoire du mal au cours d'une maladie. De même que le médecin expérimenté et méthodique ne détruit pas la maladie sur-le-champ à son début, mais la soigne jusqu'à ce que le mal caché perce extérieurement; de même Dieu a permis que la méchanceté se développe pleinement, afin qu'aucune espèce de mal ne demeurât incréée parmi les hommes, et alors il leur envoya la Rédemption (3).

(1) *De An. et resurr.*, 243; *de Hom. opif.*, 22. Τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατὰ τὸ προγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξησιν.

(2) *De Hom. opif.*, 21. Μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι κατειλημμένης ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. *De An. et resur.*, 212; 229.

(3) *Or. cat.*, 29. Ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν, ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς ἀῤῥωστίας προχωρήσειεν ἡ θεράπεια, τούτου χάριν οὐχ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον. *In diem nat. Chr.*, 341.

Tout a son cours naturel dans le monde, jusqu'à son point le plus élevé; par là les oppositions deviennent sensibles : ainsi, d'un côté le jour, et de l'autre la nuit; naturellement encore les ténèbres du péché, afin qu'en jaillisse la lumière du salut (1). Il résulte encore de la même analogie du moral avec le naturel que la manifestation du Sauveur n'a pu anéantir aussitôt le mal; car, de même que la vie ne se retire qu'insensiblement, de même aussi meurt peu à peu le péché qui a semé le mal parmi les hommes. Le péché est semblable au ver qui blesse mortellement le serpent à la tête, mais laisse encore longtemps la vie dans la queue (2). Cependant tous les restes d'une confusion coupable se conçoivent, après la Rédemption, comme des vestiges d'une nature mourante. La volonté divine ne peut pas demeurer inaccomplie. Elle dirige toute chose selon son cours naturel, afin que tout mal disparaisse, afin que tous les êtres raisonnables célèbrent la fête de l'accomplissement du bien. Cette fête est l'aveu et la connaissance de l'être véritable (3). Le but de Dieu, son but que rien ne saurait déjouer, c'est que la plénitude de notre nature soit accomplie, atteinte par chaque homme, c'est que par là nous obtenions participation au beau, ou, ce qui revient au même, à la beauté ineffable de Dieu; existant en elle-même, nous pouvons la posséder pleinement par la purification dès cette vie, ou par la sanctification au moyen du feu purificateur dans la vie future, ou par

---

(1) *In diem nat. Chr.*, 340 sqq.

(2) *Ib.*, 342 sq.; *or. cat.*, 30.

(3) *De An. et resurr.*, 244 sqq. Πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή. — Ἑορτὴ δέ ἐστιν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις.

un développement qui ne connaisse plus même l'opposition du bien et du mal (1).

Si tel est le cours essentiel de la pensée chrétienne, de l'aspiration à s'abandonner à l'avenir, à l'accomplissement des promesses divines, nous trouvons que cette aspiration ne se manifeste nulle part avec autant d'éclat que dans Grégoire de Nysse. Il ne se dissimule point que les conceptions qui émanent de cette aspiration dépassent la limite de notre intelligence actuelle, que la vérité peut seule savoir si elles s'approchent de la vérité (2); mais cela ne l'empèche pas de laisser un libre cours à ses pensées sur les promesses du christianisme, sur l'avenir. Il se représente sous les images les plus vives cet avenir ou plutôt l'accomplissement du temps que nous attendons; car le temps et tous les êtres contingents passeront comme ils sont venus. Tout ce qui a un commencement a aussi une fin. Admettre le commencement du temps et du mouvement, reconnaître le monde comme la création de Dieu, c'est ne point douter que le monde et le mouvement auront une fin (3). Mais comme nos pensées, qui s'élèvent dans le temps et selon un progrès, ne peuvent point excéder

---

(1) *De An. et resurr.*, 254. Σκοπὸς δὲ αὐτῷ (sc. τῷ Θεῷ) εἷς τὸ τελειωθέντος ἤδη διὰ τῶν καθ' ἕκαστον ἀνθρώπων παντὸς τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν πληρώματος, τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων, τῶν δὲ ἐπ' ἴσης καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ τὴν πεῖραν παρὰ τὸν τῇδε βίον ἀγνοησάντων, πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν, ἅπερ φησὶν ἡ γραφὴ μήτε ὀφθαλμὸν ἰδεῖν, μήτε ἀκοὴν δέξασθαι, μήτε λογισμοῖς ἐφικτὰ γενέσθαι. Le troisième cas se présente dans les enfants qui meurent purs de péchés.

(2) *De Hom. opif.*, 22, 101.

(3) *De Hom. opif.*, 22, 102 sq.

les formes de leur manifestation, il se trouve que, peignant la vie éternelle, Grégoire mêle l'absurde à sa description. Il représente la vie de la raison comme un progrès constant dans l'acquisition des biens divins, dans la connaissance de la vérité divine (1). Toutefois, le point essentiel pour lui, c'est que nous demeurerons dans la vie éternelle ce que nous étions dans la vie temporaire; nous reviendrons à cette perfection que nous possédions avant le péché; nous ne serons plus limités par une circonscription de nature; nous nous approprierons tout le beau qui réside non seulement chez les hommes, mais encore chez toutes les autres créatures, plantes et animaux. On le voit : cela revient à nous promettre la perfection du monde entier, bien plus, à nous élever par-delà la perfection, puisque nous devons moins être un monde en petit qu'un type parfait de Dieu. Le corps psychique seul a en soi la nature du temporaire, toujours dans un flux, toujours en mouvement, passant d'un état dans un autre; mais le corps spirituel, que nous revêtirons dans la vie future, embrassera en soi invariablement toute espèce de beauté : c'est avec lui que nous participerons à toutes les choses de la perfection (2).

---

(1) *De An. et resurr.*, 229 sq.

(2) *De An. et resurr.*, 257. Ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, — — ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν· ἀλλ' ὥσπερ εἰς ϛάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίϛαται καὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν, ἀλλ' εἰς πνευματικὴν καὶ ἀπαθῆ μεταβῆναι κατάϛασιν· αὕτη γάρ ἐϛιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος ἰδιότης τὸ ἀεὶ διά τινος ῥοῆς καὶ κινήσεως ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἔϛιν ἀλλοιοῦσθαι καὶ

Mais au fond de ces descriptions, où Grégoire de Nysse célèbre l'accomplissement de toutes choses, il est présupposé que, les choses étant accomplies, tout mal aura disparu. C'est la fusion de toutes les créatures dans la beauté parfaite de l'être, où n'éclate aucun désaccord, aucune séparation, aucune contradiction ; c'est cette fusion qui constitue la fin de ce monde ordonné par la main de Dieu. Ceci s'entend de tous les êtres, particulièrement des êtres raisonnables, dans lesquels réside la vérité du monde. Tous sans exception doivent être réunis dans une fête; toutes les puissances terrestres et célestes y doivent plier le genou devant le Seigneur, et reconnaître que le Christ est l'honneur de Dieu le Père (1). La différence entre la vie de la vertu et la vie du vice consiste en ce que l'on participe plus vite ou plus lentement à la félicité espérée, et en ce que l'on est conduit, selon la mesure de ses actes, par la récompense ou le châtiment, au but suprême de la vie (2). Le diable lui-même ne peut pas être exclu de cette magnificence finale que nous devons attendre. Bien que la Rédemption doive s'accomplir contre son gré, et, pour ainsi parler, à la condition de le décevoir, cependant elle doit le conduire au perfectionnement, au bien : il doit être purifié en cherchant à atteindre la Rédemption, et être sauvé de l'empire du mal (3). L'objection que l'on élève

---

μεταβάλλειν εἰς ἕτερον · ἃ γὰρ νῦν οὐκ ἐν ἀνθρώποις μόνον ὁρῶμεν καλά, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασιν, τούτων οὐδὲν ἐν τῷ τότε βίῳ ὑπολειφθήσεται.

(1) *De An. et resurr.*, 244 sqq.

(2) *De An. et resurr.*, 255. Ἡ δὲ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἢ κακίαν βίου διαφορὰ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα κατὰ τοῦτο δειχθήσεται μάλιστα, ἐν τῷ θᾶττον ἢ σχολαιότερον μετασχεῖν τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος κτλ.

(3) Or. cat., 26.

contre cette doctrine ne préoccupe pas Grégoire, car la justice est une avec la bonté : il n'y a qu'une vertu (1). Tout mal doit subir son châtiment; par le châtiment, ceux qui se sont livrés au mal doivent être purifiés, éclairés, améliorés, enfin parvenir à la félicité. De plus, Dieu a fait les êtres raisonnables pour être des vases d'élection, de bien : sa volonté ne peut pas être sans résultat. Le mal ne réside que dans la volonté; mais, si la volonté de Dieu domine dans tous les êtres, alors tout mal doit être aboli, et le véritable néant ne peut absolument subsister (2). Cette doctrine, que partage également Grégoire de Naziance (3), on a voulu la déduire du penchant de ce Père et de ses disciples à la doctrine d'Origène; mais on n'a pas remarqué que les vues de Grégoire de Nysse sur les fins dernières s'écartent essentiellement des théories d'Origène sur ce point. Sans attacher une grande importance à la différence des principes de l'un et de l'autre Père de l'Église, nous ferons observer une chose essentielle pour la marche du développement de la pensée chrétienne : c'est que les vues précédentes sur l'abolition de tout mal dans le monde soutiennent le rapport le plus exact avec la doctrine de l'Esprit-Saint considéré comme l'être qui conduit

(1) *Ib.*, 20.

(2) *De An. et resurr.*, 227 sqq. Χρὴ γὰρ πάντη καὶ πάντως ἐξαιρεθῆναί ποτε τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ὄντος καὶ — — τὸ ἐν τῷ ὄντι μὴ ὂν μηδ' εἶναι ὅλως· ἐπειδὴ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν τῷ Θεῷ γένηται, εἰς παντελῆ ἀφανισμὸν ἡ κακία μεταχωρήσει τῷ μηδὲν αὐτῆς ὑπολειφθῆναι δοχεῖον. — — Εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ Θεὸς ἔςαι, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔςαι.

(3) *Orat.* XXX, 6, 544. Cfr. Ullmann, *Grég. de Naz.*, 458; 504 sq.

tout à l'unité vraie et inébranlable du bien : or cette doctrine ne se trouve nulle part dans Origène sous une orme explicite.

On peut apprécier diversement les conjectures auxquelles se livra Grégoire de Nysse pour s'expliquer l'avenir; mais sans contredit elles montrent la puissance qu'exercèrent sur lui les promesses du christianisme : ces promesses le portèrent à s'élever au-dessus de certains préjugés de son temps, et le déterminèrent à chercher, de concert avec d'autres Pères de l'Église, un mode de conception au moins conciliateur. Ici on ne méconnaîtra point le sentiment philosophique de saint Grégoire de Nysse. C'est un fait très remarquable que la hardiesse avec laquelle il s'affranchit, d'un côté, et la fermeté avec laquelle il se contint, d'autre part. Certainement, si c'était un préjugé, ce n'en était pas un petit, que celui qui réprouvait le diable et tous ses compagnons, que celui qui condamnait pour jamais tous les cœurs indifférents à la communion chrétienne dans cette vie. Ce préjugé reposait sur la tendance à considérer l'Église chrétienne comme une unité circonscrite, il reposait sur la haine alimentée par une longue lutte contre tous les contradicteurs de la chose chrétienne; cependant Grégoire sut le vaincre, et il s'expliqua sur ce point sans aucune ambiguïté. Quant à la doctrine de la résurrection de la chair, si peu concordante avec ses principes généraux sur la nature du corps, Grégoire chercha néanmoins à l'expliquer : comme elle renferme une partie symbolique, il fut enhardi à ne point prendre cette doctrine dans le sens absolument littéral, mais il s'efforça d'accommoder le plus possible avec elle sa propre opinion. Avec les vues suivies de nos jours, on aurait compté sur une méthode positivement inverse. Mais si Grégoire adopta un autre procédé à l'égard des opinions contradictoires avec

les siennes, il avait pour cela des raisons différentes des nôtres. La doctrine de la résurrection des corps s'était maintenue dans les formules de la foi de tous les temps; la doctrine de l'éternité des châtiments infernaux n'avait point pris une position aussi constante : on pensait s'élever facilement par l'interprétation au-dessus des assertions de l'Écriture-Sainte, qui paraissaient avoir engendré cette doctrine; une série de Pères de l'Église, se rattachant à l'école d'Alexandrie, s'était exprimée sur ce point à peu près de la même manière que Grégoire de Nysse. En outre, la lutte entre les chrétiens et leurs contradicteurs était déjà alors plus modérée. Ce sont des circonstances extérieures qui ont contribué au renversement éclatant de cette doctrine. Mais les mobiles internes étaient aussi beaucoup plus nettement prononcés. Alors on concevait clairement que l'accomplissement de toutes choses ne pouvait rien comporter de contradictoire, de mauvais; la volonté de Dieu devait se résumer dans une beauté parfaite, dans la parfaite bonté de la création restaurée. La doctrine de l'Église, dans son développement, avait cependant soutenu victorieusement la puissance divine et illimitée du Saint-Esprit contre toutes les opinions opposées; mais cette doctrine n'eut qu'un effet sanctifiant : l'unité de toutes choses devait la conduire à une harmonie complète. Grégoire de Nysse présenta beaucoup moins clairement l'opposition entre le spirituel et le corporel, sur laquelle repose la doctrine de la résurrection des corps. Son idéalisme inclinait sans doute à reconnaître le corporel uniquement sous la confusion de conceptions spirituelles; mais aussi ses notions physiques, qu'il avait puisées dans la philosophie ancienne, exercèrent sur lui une grande influence; le naturel ne lui parut point être le mal, mais seulement quelque chose qui était né de la volonté humaine, par

conséquent quelque chose de périssable, mais nécessaire dans l'économie du monde; c'était une sorte d'entremise de Dieu dans le commerce mutuel des êtres séparés l'un de l'autre spirituellement. Or, ce qui a son fondement dans la volonté de Dieu peut-il n'avoir qu'une existence temporaire? C'était un pressentiment en lui, que l'opposition entre la nature et la raison, opposition qui concorde avec celle du corporel et du spirituel, ne pouvait être résolue par le sacrifice d'un des membres opposés. La tradition ecclésiastique offrait à Grégoire la notion d'un corps spirituel, et il s'en fit un point d'appui.

Mais regardons plus avant : nous trouvons que ce point d'appui, insuffisant toutefois, parce qu'il ne fournit purement et simplement que les deux membres d'une opposition, soutient le rapport le plus intime avec la pensée de Grégoire de Nysse. Nous avons déjà déduit que l'explication du progrès naturel, l'explication du monde sensible préoccupait ce Père de l'Église; que la notion de la matière le tourmentait; qu'il dériva ces choses du mal, dont la conception les présuppose pourtant; qu'il ne pouvait renoncer à attribuer à Dieu la création de la nature corporelle, et à l'âme l'animation du corps matériel, mais qu'il trouvait dans ces hypothèses une énigme insoluble. Sur tous ces points l'opposition entre le rationnel et le sensible, entre l'esprit et le corps est pour Grégoire une source de scepticisme. Nous ne prétendons point que cette opposition ait été le ressort unique de sa pensée : d'autres mobiles agirent encore sur lui; nous n'en mentionnerons qu'un seul, parce qu'il fut moins puissant que le précédent : nous voulons parler des hésitations dans lesquelles il se vit plongé, soit lorsqu'il examina l'autorité des conceptions et des méthodes scientifiques léguées par la philosophie ancienne, soit lorsqu'il projeta une science dans l'esprit chrétien et qu'il sentit toute l'insuf-

fisance des résultats du passé. Aussi, tantôt il combattit les artifices de la pensée grecque, tantôt il insista sur la séparation rigoureuse des conceptions et de l'observation des lois de notre pensée; et, au milieu de ce croisement de tendances qu'il ne sut point concilier, le doute naquit en lui, et il affirma immodérément l'incompréhensibilité de Dieu, et il trahit par là le penchant de son âme à la mystique contemplation.

Si nous réunissons ces deux points, nous aurons là l'expression complète d'une époque qui ne posséda point l'énergie suffisante pour concilier des éléments en lutte. Les mouvements de la doctrine chrétienne s'étaient développés alors avec une nouvelle activité, et la science de l'antiquité avait pénétré dans ces temps avec une grande puissance; la physique et la logique de la philosophie ancienne revendiquèrent leurs droits, et, ne pouvant point les leur refuser, on courut le risque d'être subjugué par une partie des conceptions qui s'étaient élevées contre le christianisme. Sur les points les plus hauts, dans les oppositions entre le sensible et le suprasensible, entre le corporel et le spirituel, des éléments contradictoires se heurtèrent avec la plus grande véhémence. Le christianisme ne pouvait admettre aucun membre de ces oppositions; mais l'ancienne manière dont on les concevait ne conduisit à aucune conciliation; pour trouver une nouvelle voie scientifique qui aboutît à ce résultat, la pensée chrétienne ne possédait pas sur le monde un aperçu assez vaste. Il était nécessaire que l'on cherchât à pénétrer dans le champ pratique de ces problèmes. Ainsi la nouvelle réunion des éléments divers de la civilisation de cette époque ne présente que doutes, qu'hésitations laborieuses sur des questions que l'on comprenait clairement comme telles, mais que l'on ne savait point résoudre. Grégoire de Nysse est le dernier

Père de l'Église orientale dans lequel nous trouvions encore une force vive pour maintenir l'équilibre entre ces deux éléments de civilisation, bien qu'il ne les ait pas pénétrés dans toute leur signification. Bientôt nous verrons comment ces éléments se dégagèrent l'un de l'autre, et comment prévalut, d'un côté, un mysticisme sceptique, et, de l'autre, une philosophie qui adopta inconsidérément les anciennes formes de la pensée, sans se demander comment elles s'harmonisaient avec les exigences de la vie actuelle.

LIVRE SIXIÈME.

SAINT AUGUSTIN.

CHAPITRE PREMIER.

Sur la vie et les écrits de saint Augustin.

Nous l'avons déjà remarqué : après que la doctrine de l'Esprit-Saint se fut développée, les recherches durent naturellement se tourner vers les principes de la vie morale. La doctrine de l'Esprit-Saint n'avait pu manquer de reconnaître la toute-puissance que Dieu possède sur le mouvement de notre cœur et de notre volonté (toute-puissance que saint Grégoire de Nysse a exaltée avec le plus d'entraînement); dès lors devait s'élever la question de savoir comment cette toute-puissance pouvait se concilier avec notre libre volonté. Mais les recherches ayant pris leur direction principalement vers la morale, ou plutôt vers les fondements de la morale, car l'investigation théologique ne conduisait pas au-delà, les élans scientifiques partirent d'un autre foyer, et se manifestèrent surtout dans l'église occidentale : on reconnaîtra d'ailleurs le caractère de la civilisation latine.

Ce fut le génie ardent de saint Augustin qui dirigea alors avec une puissance incomparable le développement de la doctrine ecclésiastique. Aurèle Augustin est du nombre de ces hommes qui se sont préparés dans leur

jeunesse par les luttes les plus pénibles à des travaux extraordinaires. Ses œuvres sont de celles qui se rapportent à la vie de l'âme; c'est dans son âme aussi que furent rendus ses combats. Les circonstances extérieures de sa vie ne sont pas d'un grand intérêt. Né à Thagaste, en Numidie, l'an 354, il reçut de ses parents, qui étaient chrétiens, l'éducation donnée communément dans sa patrie à ceux qui devaient embrasser une des carrières auxquelles conduisait la science; et, tout jeune encore, il se distingua par un vif désir de connaître les objets qui avivent l'imagination; il s'excuse de sa paresse à acquérir les connaissances qui illustrèrent son nom (1). L'imagination ardente dont il était doué, et qui formait le caractère le plus saillant de son esprit, le poussa de bonne heure à commettre des actions légères, à concevoir des espérances ambitieuses, à montrer de l'ostentation, à se livrer surtout, lorsqu'il eut atteint l'adolescence, aux débauches de la volupté (2). Mais les avertissements et les larmes de Monique, sa mère pieuse et profondément vénérée, produisirent sur lui, sur cette imagination vive, une durable impression. Cette femme distinguée l'avait habitué, dès sa jeunesse la plus tendre, à chercher son salut dans la doctrine du Christ (3); et, pendant même qu'il se livrait à ses égarements, elle reçut du

(1) *Conf.*, 19 sqq.; 26. Edit. des Bénédictins, où se trouve la division par §§, et que je suis.

(2) *Ib.*, II, 1. *Variis et umbrosis amoribus.* Il avait alors seize ans. Ses folies de jeunesse n'excédèrent pas la mesure de l'enfantillage et de la légèreté; on le voit par l'aveu qu'il fait, avec un profond repentir, d'un vol de fruits commis dans un jardin par espièglerie, comme s'il eût commis un crime capital. *Ib.*, 9.

(3) *Ib.*, III, 8. Saint Augustin est rempli de l'éloge de sa mère. Voy. surtout *ib.*, IV, 17 sqq.; *de Ord.*, II, 1.

ciel la promesse que le fils de ses larmes ne pouvait se perdre à jamais (1). Ce qui parle plus haut encore que l'amour de sa mère, en faveur de la noblesse de son âme intacte durant même les passions de sa jeunesse, c'est la sincère amitié qu'il inspira surtout à quelques uns de ses concitoyens, à Alypius, à Romanianus, et qu'il conserva toujours. Cette amitié lui procura, après la mort de son père, qui avait laissé sa veuve avec peu de ressources, les moyens de poursuivre et ses études scientifiques et le but que lui désignait son ambition. A Carthage, où il cultiva la rhétorique, il fut entouré de nouvelles séductions; ses exercices littéraires enflammaient sa convoitise des honneurs; les attraits du plaisir le captivaient toujours plus fortement, quoiqu'il sentît l'ignominie de la servitude qu'il subissait; mais il s'arrêta bientôt à une liaison à laquelle, sans contracter d'engagement matrimonial, il promit fidélité (2); c'est alors qu'il fut gagné par la secte des manichéens. Il avait plus de confiance dans les promesses de ces hérésiarques que dans les exhortations de Cicéron pour la culture de la philosophie, exhortations qu'il lisait dans Hortensius, et qui avaient laissé, toutefois, une profonde impression dans son esprit avide de savoir : il allait de préférence aux manichéens, parce qu'ils professaient au fond, comme sa mère (3), la doctrine du Christ; ils lui faisaient espérer qu'une science profonde serait le partage de leurs adeptes; ils surent captiver par leurs démonstrations sensibles son imagination exaltée; et, plein du sentiment amer des souillures de son âme, il fut aidé

---

(1) *Conf.*, III, 21.
(2) *Ib.*, IV, 2. Sa rupture, *ib.*, VI, 25.
(3) *Ib.*, III, 7 sqq.; *de Vita beata*, 4.

par eux à trouver une excuse à ses vices; il pouvait, selon leur enseignement, justifier de l'erreur son essence divine, et accuser une nature qui lui était étrangère, de s'être laissé entraîner à des fautes malgré sa propre volonté (1). Le manichéisme d'Augustin ne paraît cependant pas avoir été profond; les principes généraux du dualisme, qu'il reconnut particulièrement dans la lutte de la chair avec l'esprit, telle qu'elle existe dans l'homme pécheur; puis les représentations sensibles de la doctrine des émanations semblent avoir été principalement ce qu'il s'en appropria; ce fut plus tard qu'il pénétra dans les mystères des élus, mystères qui ne le satisfirent point, et qui provoquèrent plutôt en lui des hésitations (2). Il nous parle du premier de ses écrits, *sur le beau et le convenable* (*de pulchro et apto*), qu'il composa dans un esprit manichéen, et qui est perdu; ce qu'il cite de cet ouvrage témoigne sans contredit de son penchant au dogmatisme et aux représentations sensibles, mais annonce en même temps un respect pour le beau, qui tranche singulièrement avec le culte grossier rendu à la nature par les manichéens (3). Ce respect du

---

(1) La plainte, souvent répétée, de ce qu'il ne pouvait rien concevoir d'incorporel montre le caractère tout sensible de ses représentations. *De Vita beata*, l. c.; *Conf.*, IV, 24 sqq. Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse. *Ib.*, V, 18. Delectabat superbiam meam extra culpam esse. *Ib.*, VII, 4. C'est par la même cause qu'il avait aussi du penchant pour l'astrologie. *Ib.*, IV, 4.

(2) *Confess.*, V, 3 sqq. Où il fait mention de la connaissance qu'il fit avec le manichéen distingué Faustus, auquel il opposa la philosophie profane. Il avait alors vingt-neuf ans.

(3) *Ib.*, IV, 20; 24.

beau constitue un trait permanent, constant, du caractère de saint Augustin.

Lorsque saint Augustin eut complété les principes de son éducation scientifique, il enseigna quelque temps la rhétorique à Thagaste; mais son ambition de gloire le ramena bientôt à Carthage, où il pouvait se promettre une sphère d'activité plus étendue (1). Telle qu'il la rencontra dans cette dernière ville, il eût pu s'en contenter; mais les désordres de ses élèves, entraînés par le cours des mœurs régnantes, le portèrent à chercher une manière plus calme de poursuivre ses études, et, par cette raison principalement, il résolut de se rendre à Rome, malgré sa mère, qu'il trompa sur son véritable dessein en quittant l'Afrique (2). A Rome, il eut encore des relations avec les manichéens, mais il ne conserva aucune confiance dans leur doctrine. Bientôt des motifs temporels l'ayant engagé à se charger d'une chaire de rhétorique à Milan, et là, l'éloquence de l'évêque saint Ambroise l'ayant attiré dans les assemblées de l'Église catholique, il acquit peu à peu une meilleure opinion de la doctrine qui y était enseignée. Jusqu'alors il avait été rebuté par plusieurs passages de l'Écriture sainte, surtout de l'Ancien Testament, qui lui paraissaient des non-sens; mais les traités de saint Ambroise le convainquirent que ces passages, entendus dans un sens spirituel, étaient admirablement intelligibles, et dès lors il abandonna entièrement les déceptions des manichéens, qui étaient détruites d'ailleurs par les principes philoso-

(1) *Ib.*, IV, 2; 7. Possidius, *Vita S. Aug.*, c. 1, parle de grammaire, contrairement, ce semble, aux propres assertions de saint Augustin.

(2) *Ib.*, V, 14 sq.

phiques; et l'espérance de trouver dans l'Église catholique une doctrine stable entra dans son cœur (1). Il se plaça d'abord simplement parmi les catéchumènes, parce que c'étaient surtout les principes philosophiques qui l'avaient délivré, désabusé du manichéisme. Après ses nombreuses erreurs, dont il était revenu, il se mit à chercher un principe scientifique certain. Il pensa pouvoir le trouver, l'obtenir par le doute. Son ancien penchant pour Cicéron reparut et le domina encore; il adhéra assez complétement à l'école presque oubliée de la nouvelle académie. Ses doutes touchant la possibilié d'une substance incorporelle pure n'étaient pas encore entièrement dissipés; il ne pouvait non plus accorder une pleine confiance aux philosophes dont la doctrine sur le monde sensible était évidemment plus vraisemblable que celle des manichéens, mais qui ignoraient jusqu'au nom du Christ (2).

L'époque des doutes de saint Augustin est celle de son éducation philosophique, et cette époque influa sur la direction de tout le reste de sa vie. Un cercle d'amis intimes, ses compatriotes et ses compagnons d'études, s'était formé autour de lui. Sa mère l'avait suivi aussi à Milan pour le gagner à l'Église. On vivait occupé de sciences en commun; on songeait même à fonder une société dans laquelle, les biens étant réunis ensemble, on pût se consacrer entièrement à la vie de l'esprit. Seulement saint Augustin pensait qu'on ne pouvait vivre sans femmes, et l'on était convaincu que les femmes troubleraient une telle société d'amis (3). Sur le conseil

(1) *Ib.*, III, 9, cf. avec V, 24.
(2) *Ib.*, V, 25.
(3) *Ib*, VI, 26.

de sa mère, Augustin chercha à régler sa vie extérieure; il quitta sa concubine, et résolut de se marier; mais ses passions avaient trop de violence : il ne put observer la chasteté. Les désirs des sens étaient si profondément enracinés dans sa nature, qu'il apprit plus tard que tout autre à les dompter : les créatures de son imagination ne lui laissaient aucun repos (1). C'est dans cette disposition d'âme que, par un pur hasard (il le regarda comme un bienfait de Dieu), il fit connaissance avec les traductions latines des écrits de Platon, qui imprimèrent à son esprit un essor plus élevé, le purifièrent de ses représentations sensuelles, et déterminèrent sa foi à la Trinité (2). Avant d'embrasser le christianisme, il devait passer par l'école platonicienne, et il en donna un double motif : d'un côté,

---

(1) *Ib.*, VI, 23; 25; X, 41.

(2) C'étaient des traductions d'écrits de quelques platoniciens, non de Platon lui-même, par Victorin. *Conf.*, VIII, 3. Il loue Plotin principalement comme le véritable platonicien. *C. Acad.*, III, 41; *Solil.*, I, 9. Il témoigne d'une plus exacte connaissance de Porphyre. *De Civ. d.*, X, 30 et passim. Plotin et Porphyre sont surtout mentionnés avec Jamblique et Apulée. *De Civ. d.*, VIII, 12. Il compte également les aristotéliciens au nombre des platoniciens. *Ib.*, l. c.; IX, 4. Les écrits de Platon même, ce semble, ne lui furent pas non plus complétement étrangers. *De Vita beata*, 4, où cependant la leçon n'est pas certaine. Dans les écrits postérieurs de saint Augustin, règne une admiration enthousiaste pour les nouveaux platoniciens, dont il n'a pas pleinement pénétré les vues. Il trouve dans ces derniers philosophes non seulement la doctrine de la Trinité, mais la plupart des doctrines du christianisme. *De Vera rel.*, 7. Paucis mutatis verbis et sententiis christiani fierent. *Ep.*, 118, 21. Plus tard, il trouve beaucoup à rabattre de son affirmation. *Retract.*, I, 1, 4. Quant à ses vues sur la philosophie platonicienne, on les remarque principalement *de Civ. d.*, VIII, 1 sqq.

cette école avait préparé son esprit à s'élancer plus ardemment vers la vérité, et à rentrer plus profondément en lui-même; d'un autre côté, il avait été averti par elle de l'orgueil philosophique, qui est impuissant à connaître la vérité dans sa pureté parfaite (1); car, en lisant les écrits platoniciens avec soin et intérêt, il sentit le combat de son âme excité plus vivement, loin d'être apaisé. Il aperçut la vérité, mais, de chemin pour y parvenir, nulle part; il voulut paraître sage, mais non l'être; il regardait aussi le Christ comme un sage, plus sage que tous les autres, mais cependant de la même nature (2). L'étude de Platon le conduisit à celle de l'Écriture sainte, surtout des écrits de saint Paul (3). C'est alors qu'il sentit de la manière la plus vive, la plus poignante, le besoin de s'affranchir de ses passions; mais il n'en trouva pas la force en lui : la fausse honte de l'orgueil l'empêcha de déplorer l'état misérable de son âme. Il avait vaincu le doute théorique, mais il était encore arrêté dans le doute pratique (4). Il résolut de s'abandonner tout entier au christianisme, qui lui parut le droit chemin; mais ses inclinations, son genre de vie, ses habitudes ne pouvaient s'en accommoder. Il conserva encore ses fonctions de professeur de rhétorique; la pensée qu'en rejetant un tel fardeau il donnerait l'exemple d'une résolution énergique pouvait bien provoquer son zèle, mais non amener en lui à maturité une semblable résolution (5). Il adhérait de

---

(1) *Conf.*, VII, 13 sqq.; 26.

(2) *Ib.*, 25.

(3) *Ib.*, 27.

(4) *Ib.*, VII, 1. Dubitatio — omnis de incorruptibili substantia, etc. — — Ablata mihi erat. — — De mea vero temporali vita nutabant omnia.

(5) *Conf.*, III, 10.

toute son âme au christianisme; mais cette adhésion lui semblait exiger un renoncement complet à la vie du monde, et il désirait effectivement s'y déterminer. Pendant qu'il soutenait ce combat, un des gardes les plus distingés de la cour lui raconta, à lui et à son ami Alypius, la vie monacale de saint Antoine, dont saint Augustin n'avait point encore entendu parler; cet officier ajouta comment plusieurs gardes de la cour, après avoir par hasard lu la vie de cet homme, avaient été poussés à l'imiter. Ce récit fut pour Augustin un dard fixé dans son cœur. « Des hommes ignorants raviront-ils le ciel, tandis que lui et ses amis, riches de science, mais destitués de cœur, sont esclaves de honteuses habitudes? » Dans son premier mouvement d'enthousiasme, il adresse ces paroles avec emportement à Alypius; il se précipite dans le jardin attenant à leur demeure; son ami le suit; Augustin ne peut y supporter sa présence. Dans son sein retentissent ces paroles : « Puisse cela bientôt, bientôt arriver! » Mais les souvenirs, les habitudes de son ancienne vie étouffent la résolution qui germe en lui. Ses premières mœurs lui crient : « Veux-tu nous abandonner? Nées pour le moment, nous ne serons pas longtemps avec toi; dans l'éternité tu ne pourras plus te livrer à tel ou tel acte; crois-tu pouvoir exister sans les accomplir? Alors Augustin cherche la solitude, il se jette à terre sous un arbre, il éclate en pleurs amers, il prie Dieu de ne pas le torturer plus longtemps, et de lui remettre sur-le-champ ses péchés, dont il sent les cruelles atteintes. En ce moment il entend sortir d'une maison voisine une voix qui répète : « Prends et laisse. » Ces mots arrêtent ses larmes; ils étaient pour lui l'expression de la volonté de Dieu, qui lui ordonnait d'ouvrir l'Écriture sainte, et, suivant l'exemple de saint Antoine, de puiser dans les lignes qu'il y apercevrait tout d'abord le conseil

qu'il cherchait. Il ouvre les pages sacrées, et trouve écrit : « Ne vivez point dans la bonne chère et l'ivrognerie, dans l'impudicité, dans les querelles et l'ambition ; mais marchez vers le Seigneur Jésus-Christ ; prenez soin de votre corps, mais non pour la volupté (1). » De ce moment sa résolution est arrêtée. Il montre le passage à Alypius et trouve son ami animé du même dessein que lui. Tous deux se rendent près de Monique, qui apprend avec ravissement la transformation de leur cœur.

Plus il est rare de voir à découvert la vie intime d'un homme, plus nous nous complaisons à écouter les aveux que nous fait lui-même saint Augustin. Ses révélations sur sa propre vie sont d'un prix inestimable pour le juger en soi, de même que pour apprécier sa philosophie, qui grandit avec son âme au milieu de ses luttes intérieures. Il avait trente-deux ans lorsqu'il prit la résolution de se vouer pleinement au christianisme. Jusqu'à cette époque, il avait consacré ses meilleures années à une philosophie qui le conduisit insensiblement du doute à la conviction. Les aspirations terrestres, intéressées, dont il triompha avec le secours de la religion, furent néanmoins combattues aussi fortement par la philosophie, à laquelle il s'était d'abord appliqué, que par le christianisme. Après sa conversion, il continua de s'adonner à des recherches philosophiques : les premiers des écrits qui nous ont été conservés de lui en font foi : ils ont été composés peu après son adhésion à l'Évangile, et furent le fruit d'une investigation indépendante, quoique parente fort proche de la manière de penser des néoplatoniciens modérés. Sa conversion n'éclata donc guère immédiatement que dans son changement de vie. Une fois libre de l'influence

(1) *Ib.*, VIII, 14-30.

des désirs pratiques, sa pensée, qui s'était déjà transformée heureusement dans le scepticisme, se purifia et se renouvela ensuite sous l'action du néoplatonisme. Mais assurément la vie et la pensée prirent en lui un accroissement simultané; assurément ce serait porter un jugement tout-à-fait erroné que d'admettre la rénovation de la pensée scientifique de saint Augustin comme un effet exclusivement produit par la philosophie néoplatonicienne, et comme la dernière des régénérations qu'il ait subies. Voici plutôt ce qu'il en fut : à force de méditations, de combats internes rendus contre des passions basses que lui-même devait condamner, sa nature ardente, active, fut poussée à une résolution suprême, et son noble esprit se décida bravement pour une vie conforme au génie du christianisme, tel qu'il le comprenait. Le christianisme agissait sur lui déjà depuis longtemps, et il devait toujours lui apparaître plus complet, plus vrai. En dépouillant ses anciennes habitudes, saint Augustin put rassembler tout son courage, briser les entraves qu'il rencontrait en lui-même, et entrer dans la voie pour laquelle il se sentait fait.

En ce qui touche son néoplatonisme, saint Augustin y fut amené par l'intermédiaire d'hommes dont les sentiments étaient tout chrétiens, et il le comprit presque absolument dans le sens du christianisme. Plus était mélangé le néoplatonisme auquel il fut initié, plus était mélangé aussi le christianisme auquel il adhéra et lorsqu'il y adhéra. Mais il se forma dans son esprit une fusion du christianisme et du néoplatonisme, et le rapport de ces deux doctrines avec la vie pratique fixa plusieurs points de ses travaux. Il fut bien éloigné de la folie du néoplatonisme, qui cherchait dans la réflexion sur soi-même, dans la simplification de son esprit, l'intuition

de Dieu et le souverain bien (1); mais il ne se confia point non plus pleinement à la voie par laquelle le christianisme prétend nous conduire à Dieu, celle des tribulations et des combats de la vie active. Ce que nous remarquons plutôt dans le fils de Monique, et ce dont témoigne suffisamment l'histoire de sa conversion, c'est quelque chose de la superstition de son temps : c'est là ce qui le pousse à prendre une sorte de milieu entre la doctrine chrétienne et la néoplatonicienne. La séquestration monacale d'avec le monde, la retraite dans des méditations édifiantes, dans une vie contemplative, même dans des occupations scientifiques, retraite qui commençait alors à exercer ses séductions dans l'Occident, se rapprochait autant du genre de vie néoplatonicien qu'elle s'éloignait du genre de vie chrétien en général. Mais bien avant de se sentir un profond attrait vers le christianisme, saint Augustin, et ses amis de concert avec lui, avaient déjà songé à une semblable vie de communauté, de contemplation et de science. Plus tard, affranchi de ses penchants mondains, il fut réellement, au fond du cœur, résolu à se consacrer entièrement à Dieu, à adopter la vie claustrale qu'il avait rêvée déjà. Ne devait-on pas craindre qu'une nouvelle erreur se fût emparée de lui ?

On peut le remarquer : deux motifs empêchèrent saint Augustin de mener rigoureusement sa vie retirée, en société seulement avec quelques amis. La première des

(1) Parfois ses assertions effleurent ces opinions néoplatoniciennes. *Solil.*, I, 24. Quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis, quod cupis. Mais la suite de ce passage montre que saint Augustin ne veut pas omettre l'ordre des temps en remontant à Dieu.

causes qui l'en détournèrent fut son activité d'écrivain, qui commença du moment où il déposa ses fonctions de professeur de rhétorique pour accomplir le dessein qu'il venait de former, et où il se fixa avec sa mère, son fils naturel et quelques disciples, près de Milan, dans la campagne d'un de ses amis. Mais pourquoi cette nouvelle ardeur à enseigner, cette nouvelle activité dans un enseignement qui portait ses vues encore beaucoup plus loin que la petite école de Milan qu'il avait instituée? Lui-même avoua plus tard que ses premiers écrits se ressentaient de l'école de l'orgueil (1), bien qu'il y ait posé, selon ses expressions tranchées sur ses propres actes, les principes de sa manière scientifique de penser, et qu'il ait toujours conservé ces principes invariablement (2). Mais outre l'école de l'orgueil, l'ambition de fonder soi-même une école, l'ambition de la gloire ne perce-t-elle pas dans ces premiers écrits? Saint Augustin confessa même plus tard qu'il trouvait sa joie dans la louange des hommes. Il crut pouvoir s'en excuser; mais il n'était pas certain de sa pleine justification; il appréhendait de succomber aux séductions de l'honneur et de la renommée (3). Qui pourrait juger son propre cœur sur ce point avec une entière certitude? Pour se faire pardonner, saint Augustin montrait qu'il avait cherché à agir sur autrui. Dieu a ordonné non seulement de l'aimer, mais d'aimer aussi son prochain; par conséquent il est permis de se réjouir que l'on paie à l'homme de bien son tribut d'éloge et de sympathie. Nous voyons clairement par là que saint Augustin n'avait nullement renoncé

(1) *Conf.*, IX, 7.

(2) *Retr.*, I, 1, 4; *de Trin.*, XV, 21.

(3) *Conf.*, X, 60 sqq. Minus mihi in hâc re notus sum, quam tu.

à agir de sa solitude au dehors, et à vivre avec les autres hommes.

La seconde des causes que nous avons à signaler est analogue à la première. Nous avons vu que non seulement saint Augustin s'était fait le disciple des platoniciens, mais qu'il s'était en même temps appliqué à l'étude des lettres sacrées. Il était profondément convaincu de l'excellence des Écritures; il était frappé, pénétré de l'esprit des doctrines qu'elles renfermaient, et qui trouvaient dans son âme un si puissant écho. On peut assurément admettre cela; mais pourquoi s'attacha-t-il de préférence à saint Paul? La révélation extérieure, la parole, ne lui parut généralement digne d'aucune créance, si l'esprit divin en nous ne la confirmait, ne la sanctionnait (1). Il reconnut qu'il n'avait accordé sa confiance à l'Écriture que par une considération générale : sa foi à la Providence qui gouverne le monde l'avait convaincu que Dieu, considérant la faiblesse de la raison humaine et son impuissance à trouver d'elle-même le vrai, l'avait mise en possession d'un fil conducteur. Saint Augustin ne pouvait pas accorder avec la sagesse divine la supposition que Dieu avait départi à l'Écriture sainte une autorité si grande et si universellement répandue sans

(1) *Ib.*, XI, 5. Sed unde scirem, an verum diceret (sc. Moyses)? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebræa, nec græca, nec latina, nec barbara veritas, sine oris et linguæ organis, sine strepitu, syllabarum diceret, verum dicit, et ego statim certus, etc. Saint Augustin, en général, n'est pas favorable aux interprétations serviles de l'Écriture sainte; il tire plutôt les siennes de principes très généraux. On en trouve un exemple remarquable. *Enrich. ad Laur.*, 27. Il tient l'interprétation allégorique et historique pour nécessaire. *De Civ. D.*, XV, 27, 1.

imposer aux hommes de chercher la sagesse par l'Écriture (1). Ce qui le lui prouvait, c'étaient les événements. Comment un homme qui avait vécu et était mort couvert d'outrages et de mépris, qui n'avait été secouru que par des disciples ignorants, aurait-il pu abolir le paganisme de fond en comble, si Dieu n'avait pas résidé en lui? Qui peut dénier sa confiance aux Écritures quand elles ont prédit cette destruction (2). Telle était donc la pensée de saint Augustin : qu'une éducation divine l'animait, qu'il l'avait reçue, qu'il devait la recevoir de plus en plus complète, mais que, dans sa conviction, cette éducation divine conduisait toute l'humanité. Quant à la religion que cette éducation lui inspirait, il ne voulut pas l'accepter sans examen; mais, une fois pesée, il résolut de l'adopter sans retour (3). Évidemment cette pensée implique la conviction que l'individu ne peut pas se séparer de la communion à laquelle il appartient par nature, ne peut pas se placer en dehors de l'évolution historique dans laquelle il est enlacé avec ses contemporains. Mû par une conviction semblable, que nous trouvons exprimée plus d'une fois dans le cours de ses

---

(1) *Conf.*, VI, 7 sq. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate Sanctarum Litterarum, jam credere cæperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturæ per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quæri voluisses.

(2) *De Fide rerum, quæ non vid.*, 10. Quis itaque nisi mirabili dementia cæcatus aut mirabili pertinacia durus ac ferreus, nolit habere Sacris Litteris fidem, quæ totius orbis prædixerunt fidem?

(3) *De Vera rel.*, 45 sqq.

doctrines, saint Augustin ne pouvait renoncer à ses rapports actifs, pratiques, avec le monde.

La conséquence unique de tout cela, c'est que saint Augustin ne fut jamais fermement résolu à se retirer du monde et à mener une vie monacale. Il y avait d'abord été déterminé par la conscience de sa faiblesse et la crainte des séductions du monde; mais un ressort beaucoup plus énergique pour le retenir activement en rapport avec les hommes, c'était la certitude morale qu'il avait de sa connexion essentielle avec son siècle, de sa capacité et de sa puissance à diriger les affaires du monde. Pendant tout le reste de sa vie, nous allons le voir suivre une vie intermédiaire entre le monde et la retraite : d'un côté, cherchant la solitude, et entouré seulement de quelques amis dans la vie privée; d'autre part, appliquant aux intérêts publics de l'Église toute son attention et la majeure partie de ses forces.

Sous un autre point de vue, la position que saint Augustin avait prise jusqu'alors n'était pas plus exempte de fluctuations. Il s'adonnait, comme nous l'avons vu, aux recherches philosophiques avec activité, et prenait les platoniciens pour maîtres. Il est plein de l'éloge des sciences; il les appelle la nourriture de l'âme (1); il reconnaît aux arts libéraux la plus haute importance; ils doivent nous affranchir des préjugés et nous conduire à la connaissance de nous-mêmes (2); il loue les philosophes grecs de leurs éclatantes vertus (3) : toutes propensions, tous points de vue qu'il désavoua plus

(1) *De Beat. vit.*, 8.
(2) *De Ord.*, I, 3.
(3) *Ib.*, 31.

tard (1). Quant à la philosophie, elle lui semble particulièrement d'un grand prix; c'est en vue d'elle seule que les autres sciences sont estimables; elles doivent être cultivées, développées avec mesure, et elles conduisent au point le plus élevé, la philosophie (2). Saint Augustin exprimait ainsi son respect pour la philosophie avec des tournures toutes platoniciennes. Qui méprise la philosophie, méprise la sagesse (3). Mais en regard de son amour pour la science philosophique, plaçons que saint Augustin ne s'en appuie pas moins sur l'autorité des Écritures et des mystères de l'Église. Nous arrivons à la sagesse par deux voies, l'enseignement de nos maîtres et la raison. L'un est antérieur dans le temps, l'autre est supérieure en soi; dirigés par autrui, nous devons apprendre; puis, par notre propre raison, comprendre. Mais ce qui mérite de prendre sur nous la plus haute autorité, c'est l'enseignement divin : celui des hommes est trompeur (4). Saint Augustin est donc résolu à suivre deux maîtres différents; mais le conduiront-ils tous deux par le même chemin, et seront-ils unanimes au but? du moins Augustin l'espère; il a la ferme confiance qu'il ne trouvera dans les platoniciens rien qui soit contradictoire avec le christianisme (5). Mais nous savons que ce fut là une de ses illusions; lui-même put le reconnaître plus tard. Une fois convaincu de l'erreur de ses deux

---

(1) *Retr.*, I, 3, 2.

(2) *De Ord.*, II, 14.

(3) *Ib.*, I, 32.

(4) *Ib.*, II, 26 sq. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. *C. Acad.*, III, 43.

(5) *C. Acad.*, l. c.

maîtres, auquel des deux demeurera-t-il fidèle? Il n'y a aucun doute sur ce point. Ce fut la pensée de son époque, l'aspiration dominante de son temps à accroître l'Église, ce furent les vues étroites de son siècle sur la science temporelle, ce fut la superstition d'alors, ce fut l'incertitude d'alors dans les recherches philosophiques, ce fut tout cela qui détermina saint Augustin à se rallier à l'autorité de l'Église. Un esprit aussi vigoureux, aussi indépendant que l'était saint Augustin, qui ne cherchait rien plus que son vrai salut et celui du monde, ne put résister aux influences contemporaines. Voudrait-on soutenir que ses plus anciens préjugés, et son respect pour le nom du Christ et pour l'Église ont déterminé son choix? Ce fut une puissance autrement profonde qui fit pencher sa volonté : ce fut la force des choses, le mouvement historique, ce fut l'activité pratique de saint Augustin, qui ne pouvait trouver sa place que dans la sphère de l'Église.

Voilà comment saint Augustin fut détourné de la phisophie. Mais il faut remarquer qu'il va se jeter dans les bras de l'Église inconditionnellement. Il accorda sa confiance à l'Écriture sainte par ce seul motif que l'Écriture sainte avait étendu son autorité sur le monde presque tout entier. Mais c'est sur l'Église qu'elle l'avait étendue. Aux yeux de saint Augustin, l'autorité des Écritures dépendait donc de l'autorité de l'Église. Ce fut peu de temps après son agrégation à l'Église catholique qu'il soutint cette thèse dans les termes les plus forts. Il n'eût pas cru à l'Évangile même si l'autorité de l'Église catholique ne l'y eût poussé (1). De salut, personne n'en peut obtenir,

---

(1) *C. Ep. Man.*, 6. Ego vero evangelio non crederem, nisi me catbolicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.

s'il n'a pour guide le Christ; le Christ, personne ne peut l'avoir pour guide, s'il n'est membre de son corps, membre de l'Église (1). Sous un aspect, Augustin ne voit rien que de bien; sous un autre, il trouve tout blâmable. Les philosophes, pas plus que les autres païens, n'ont possédé la vertu véritable; s'ils ont cherché la vérité, ce ne fut point par amour pour elle, mais par orgueil. Ainsi, Augustin subit complétement les tendances de son temps; il appartint sans réserve au parti pour lequel il lutta. La philosophie, qu'il vint à regarder d'un œil si dédaigneux, était bien en état pourtant de lui ouvrir un horizon plus libre et plus vaste.

Durant le temps que saint Augustin se préparait au baptême dans le silence de la campagne, et lorsque peu après il le reçut en effet, il n'était pas encore très avancé dans la science. C'était à cette époque qu'il s'appliquait assidûment à la philosophie. Il ne suspendit pas même cette étude pendant le temps qu'il revint de Milan en Afrique avec quelques amis. Dans ce voyage, sa mère mourut. Retenu longtemps en Italie, il commença en ce moment les luttes qu'il continua de soutenir jusqu'à sa mort avec le plus grand zèle et le plus heureux succès contre les nombreux adversaires de l'Église catholique. Ce fut à Rome qu'il rédigea son premier écrit contre les manichéens, dont ses amis n'étaient pas encore pleinement détachés. En Afrique, il reprit encore le combat. Lorsqu'il fut arrivé dans ce sien pays, il distribua aux pauvres ses faibles ressources, et institua à Thagaste avec quelques amis la vie en communauté, à laquelle il aspirait depuis longtemps; les biens furent confondus, et il voua lui et les siens à la méditation des choses divines. Il passa

(1) *De Unit. eccl.*, 49.

environ trois ans occupé le plus souvent à des recherches philosophiques, comme l'attestent ses écrits de cette époque. Sa vie et ses ouvrages avaient propagé sa renommée. Comme il était allé par hasard à Hippo-Régius, les habitants de cette ville le choisirent malgré lui pour prêtre, et il fut encore engagé par là dans les violentes luttes contre les hérétiques d'Afrique, surtout contre les manichéens et les donatistes. Bientôt il fut élevé à l'évêché d'Hippone, et chargé ainsi de vastes affaires qui se rattachaient alors à ses saintes fonctions. Il donna des preuves dans ce poste éminent d'un grand sens religieux autant que d'une grande capacité pratique. Mais combien il était loin de la vie retirée, de la vie contemplative après laquelle il avait soupiré ! Toutefois le désir de la retraite ne l'abandonna jamais. Nous pouvons croire, bien que les récusations de soi-même fussent alors d'usage, qu'il accepta des fonctions ecclésiastiques contre son gré. A Hippone son premier soin fut de fonder des monastères dans lesquels il pût continuer jusque dans la demeure épiscopale, autant que les affaires le lui permettaient, sa vie de prédilection. Ressentait-il donc, toujours puissantes en lui, ses anciennes tentations; et avait-il de puissants motifs pour éviter autant que possible toutes les séductions du monde?

Assurément les fonctions ecclésiastiques que saint Augustin remplit exercèrent sur ses principes une grande influence, puisqu'elles furent la sphère dans laquelle il s'efforça de déployer le plus grand zèle et la conviction la plus ardente de son âme : il passa alors des disputes de l'école dans les luttes de la vie pratique. Nous pouvons nous attendre à ce qu'il exécute avec une mûre réflexion l'œuvre qui lui était imposée; car, avant de passer du presbytère à l'évêché, il profita de quelque temps de repos pour se préparer à sa charge nouvelle

par une lecture de l'Écriture sainte plus attentive qu'il ne lui avait été donné de la faire jusque là. Il trouva que c'étaient choses bien différentes de travailler au salut des autres et de songer seulement au sien propre (1). Il médita sur les sources du salut à découvrir pour toutes les communautés ecclésiastiques, et ce qui ne pouvait être ordonné comme maximes de salut qu'à un petit nombre ne put avoir à ses yeux qu'une faible signification, une minime valeur. Il mit alors de côté les recherches philosophiques, malgré l'importance que lui-même y avait attachée auparavant. Nous avons de lui une lettre fort remarquable au sujet de cet abandon de la philosophie. Cette lettre est évidemment une réponse à une question pressante; elle est écrite cependant avec soin, sur un ton modéré; elle fut composée pendant un temps de loisir qu'une maladie avait imposé à saint Augustin. Dans cette lettre adressée à un jeune homme passionné pour les sciences, saint Augustin cherche à l'arracher à la philosophie ancienne, comme il était prêt à s'en détacher lui-même. Il repousse toutes les questions qui se rapportent à l'ancienne philosophie grecque, parce que les recherches qu'elles supposent ne doivent point occuper un évêque. C'est un motif d'affliction que les opinions des philosophes grecs soient réfutées sérieusement et non plutôt couvertes de ridicule; à la lumière nouvelle que le Christ a apportée, elles sont confondues suffisamment; les doctrines judaïques ont une plus haute importance que les systèmes philosophiques grecs, parce qu'elles annoncent du moins le Christ; pour avoir seulement droit à être écouté, il faut prétendre au nom de chrétien. Il en est de même des opinions des hérétiques,

(1) *Ep.*, 21.

qui sont la reproduction des doctrines des philosophes ; il est plus important pour nous de connaître ces hérésies que les systèmes philosophiques, car on a à combattre les uns et non les autres (1). Nous voyons comme saint Augustin considérait tout du point de vue pratique. Ce n'était pas qu'il eût renoncé entièrement aux recherches philosophiques, cela ne pouvait entrer dans sa manière ; mais il prétendait les restreindre dans les limites imposées par les besoins actuels. Tout ce qui avait un rapport immédiat ou prochain avec le christianisme lui paraissait utile, nécessaire ; tout le reste se rattachait à l'orgueil philosophique, et était blâmable, parce qu'il s'éloignait de cette humilité qui reconnaissait le Christ seul comme maître (2).

D'après le sens de cette lettre, saint Augustin ne philosophait plus que superficiellement pour répondre aux pressantes questions soulevées par les hérésies du jour. Ce que nous avons avancé précédemment devient donc parfaitement clair : la philosophie de saint Augustin fut, pendant sa vieillesse, beaucoup plus étroite qu'elle ne l'avait été dans sa jeunesse. Ce qui contribua encore à ce changement, ce furent ses soins à maintenir la discipline dans l'Église, ainsi que le lui imposaient ses fonctions. Comme évêque, il était dans l'obligation d'étouffer toutes les doctrines erronées, et il rencontrait devant lui, en effet, les schismatiques les plus dangereux, les donatistes épris de la pureté de la primitive église, les circoncellions si agressifs, qui, dans leur mépris de la mort, dans leur passion pour la mort, se livraient à toutes les manifestations du fanatisme, et

(1) *Ep.*, 118, 2 ; 12 ; 31 sq.
(2) *Ib.*, 22.

dont saint Augustin ne put éviter les embûches que par une heureuse erreur (1). C'est une chose extrêmement féconde en enseignement que le changement de tactique de saint Augustin dans cette lutte contre les donatistes. D'abord il avait espéré les ramener à l'Église catholique par la bénignité et le raisonnement ; ensuite il laissa agir l'autorité temporelle, et bientôt il l'invoqua lui-même pour la destruction de ces hérétiques. Il leur objecta un principe, qu'il avait cependant rejeté dans sa propre vie : il soutint contre eux que l'on ne pouvait conserver l'Église parfaitement pure, qu'il fallait tolérer les vices même universellement connus, si l'on ne pouvait les dompter sans courir le risque d'avoir une scission dans l'Église (2). On voit combien ce puissant et ferme héros de la foi redoutait le danger qui pouvait briser l'unité de l'Église chrétienne. Mais n'est-ce pas une juste appréciation de la situation actuelle de l'Église qui lui commandait cette prudence? Ils étaient déjà bien éloignés les temps où une parfaite unité de mœurs pouvait se rencontrer dans la petite communion des chrétiens. Du jour où l'Église revêtit la puissance temporelle, le vice s'y montra grand et fort. De ce jour on édifia sur l'espérance. Saint Augustin avait trouvé à différentes époques des brebis corrompues jusque dans la petite communauté

---

(1) *Euchir. ad Laur.*, 5

(2) *C. Ep. Parmen.*, III, 13. Cum quisque fratrum, id est Christianorum intus in ecclesiæ societate constitutorum, in aliquo tali peccato fuerit deprehensus, ut anathemate dignus habeatur, fiat hoc, ubi periculum schismatis nullum est. — Quando ita cujusque crimen notum est et omnibus exsecrabile apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere.

monacale qu'il avait réunie autour de lui. Il eût rougi pour lui-même d'entrer dans l'Église chrétienne avant de s'être purifié pleinement de ses désirs mondains; mais plus tard, dirigeant les affaires générales de l'Église, il dut considérer les fins les plus larges et embrasser l'ensemble des choses. Quoi qu'il en soit, un changement réel s'opéra dans les principes de saint Augustin. Il s'était souvent élevé contre les conversions obtenues par la violence : il ne voulait pas que l'Église se remplît de fantômes de chrétiens (1). Mais plus tard il s'exprima bien autrement. Les peines temporelles contre les délits ecclésiastiques lui parurent légitimes. L'État, sans doute, ne pouvait pas contraindre par des châtiments à la moralité et à la piété, mais il devait punir les hérésies comme les crimes civils; beaucoup d'adhésions à la croyance furent arrachées par des supplices (2). Saint Augustin prescrivit aux rois de la terre le devoir aussi bien que le droit de renverser les idoles, selon les lois de l'Ancien Testament (3). Il leur rappelait cette parole du Nouveau, qu'ils connaissaient bien : Forcez-les d'entrer; et il s'en faisait un argument pour leur prouver qu'il leur était enjoint de retenir par l'autorité extérieure les hérétiques et les schismatiques dans la communion et dans l'Église (4). Sans doute il n'espérait point par là augmenter immédiatement le royaume de Dieu, mais il lui parut cependant salutaire de pousser par des moyens temporels dans le giron de l'Église, dût cette acces-

(1) Cf. Neander, *Hist. de l'Égl.*, II, 168 sq.; 175. De plus, *contre les Donatistes*, ep., 185, 25.

(2) V. Neander, ouv. c., 456 sq.

(3) *C. Lit. Petel.*, II, 210; *ep.*, 93, 10.

(4) *Ep.*, 93, 5; 185, 23 sqq.

sion n'être qu'apparente, afin que les moyens spirituels opérassent autant que possible la transformation de l'esprit.

Ce qui contribua aussi incontestablement à jeter saint Augustin dans ces opinions, c'est la conviction où il était que Dieu ne peut pas déshériter l'humanité des moyens externes qui sont nécessaires ou utiles à son éducation; et il croyait trouver ces moyens tous réunis ensemble dans l'Église catholique. Voilà d'où venait son zèle à étendre le cercle de l'Église, à le fixer du moins, à y concentrer de plus en plus la plénitude des lumières. Saint Augustin considérait l'Église comme une unité vivante, qui pouvait toujours acquérir une connaissance plus grande et plus claire des choses divines. Comprenant la doctrine de l'Église dans une voie de développement, d'évolution vive, saint Augustin devait appliquer en majeure partie son activité au progrès de cette doctrine : aussi est-ce au profit de l'Église qu'il déploya tous ses efforts; il ne consentit à s'en écarter d'aucune façon, il ne se livra à aucune investigation qui lui fût propre, il n'adopta aucune opinion qui ne fût sanctionnée par l'Église, il ne voulut rien savoir au-delà de ce que l'Église enseignait. Par conséquent il devait lui paraître de la plus haute importance de rendre la doctrine de l'Église indépendante, de l'investir d'une autorité suprême. Il trouvait déjà cette suprême autorité accordée aux conciles généraux; et, s'appuyant sur l'Écriture sacrée, il considéra le jugement, progressivement formé, de ces conciles comme absolument obligatoire pour toute l'Église (1).

Il eut encore recours à ce moyen lorsqu'il eut à combattre une nouvelle hérésie, celle qui se fit connaître

(1) *De Bapt. c. Don.*, II, 4.

comme telle par une transformation et même simplement par une exposition plus rigoureuse des propres opinions de saint Augustin. Ce fut l'occasion où se dessina dans toute sa grandeur le rôle ecclésiastique de ce Père. Dans tous les esprits, son nom rappelle aussitôt ses combats contre les pélagiens, ses controverses sur le rapport de la grâce divine avec la liberté humaine. Lorsqu'il acquiesça au christianisme, et même longtemps après, il n'était pas encore parvenu sur ce point à la doctrine qu'il soutint plus tard, et qu'il contribua plus que tout autre à faire prévaloir. Pélage et Célestin étaient venus en Afrique l'an 411, et des discussions s'y étaient élevées sur leur doctrine; saint Augustin développa sa théorie de la grâce avec une pénétration croissante, dans une lutte qui devint peu à peu extrêmement vive. On a propagé l'opinion que, dans l'ardeur de ce combat spirituel, saint Augustin avait été entraîné à des changements essentiels dans ses vues. Mais saint Augustin lui-même, confessant son ancienne erreur, s'explique et reporte la transformation de sa pensée à une époque bien antérieure à ces luttes; il l'assigne au temps où il fut élevé à la dignité épiscopale (1). Nous n'avons aucun motif de révoquer en doute la sincérité de cette affirmation, surtout lorsque saint Augustin s'appuie sur un écrit qu'il composa peu après son entrée dans l'épiscopat, et qui renferme déjà clairement les principes essentiels de sa doctrine subséquente (2). On trouve même encore ailleurs des traces analogues de changement en ce qui concerne la grâce,

---

(1) *De Prædest. sanct.*, 7; *de Dono persev.*, 52.

(2) *De Præd. sanct.*, 8. Le passage sur lequel il s'appuie principalement se trouve *de Div. quæst. ad Simplic.*, I, qu. 2. D'autres passages des *Confessions*, qu'il cite *de Dono persev.*, 53, sont plus décisifs.

et qui remontent bien avant le combat contre les pélagiens ; il ne faut du reste pas s'étonner que cette métamorphose de sentiment se soit opérée dans saint Augustin, lors même que l'on n'accorderait pas une grande autorité aux passages des écrits sur lesquels il s'appuie : car cette mutation fut amenée logiquement par la rigueur de sa pensée (1) ; plus il s'établit profondément dans le point de vue exclusif de l'Église, et chercha à le réaliser pratiquement, plus il dut être poussé avec force aux conséquences extrêmes qui ont porté à croire qu'elles étaient nées de la vivacité de la discussion. Ces conséquences, au demeurant, sont extrêmes, en ce que, d'abord, elles trahissent un mode de représentation exclusif, mais qui était naturel dans une discussion ; puis elles tracent avec dureté, avec violence la circonscription ecclésiastique, et elles prennent la notion d'Église dans un sens, pour ainsi dire, extérieur, temporel, mais que l'on cherchait à mettre en œuvre au temps de saint Augustin. En ce qui touche ce dernier point, la pensée de saint Augustin changea absolument dans le même esprit qui avait déjà présidé aux changements de son système entier, changements que nous avons relatés précédemment. Toutefois, on ne peut pas se dissimuler que saint Augustin n'ait appliqué aux espèces

(1) Le point sur lequel porte toute l'importance de la dispute est la question de savoir si la foi est une œuvre de Dieu ou une œuvre de la liberté humaine. Saint Augustin avait soutenu précédemment : Quod credimus nostrum est ; seulement il considérait les œuvres comme effets divins. Mais, tenant l'Église pour une œuvre de Dieu, il ne pouvait conséquemment hésiter à donner le même caractère à la foi. Il considérait aussi l'autorité dont jouissait l'Écriture-Sainte comme une œuvre de Dieu.

particulières sa nouvelle théorie, l'ensemble de ses nouvelles idées sur la grâce, que parce qu'il y fut poussé par les controverses pélagiennes. Tel était du reste le caractère de ce temps : ce n'était qu'à la faveur des mouvements polémiques que l'on parvenait à donner à une doctrine un développement étendu et harmonique (1).

Les dernières années de saint Augustin furent, en général, consumées dans la lutte contre la doctrine des pélagiens. Il remporta la victoire dans cette solennelle occasion; mais son triomphe ne lui fut pas pleinement incontesté. L'Église d'Orient se montra moins disposée à accepter son mode de concevoir la grâce que l'Église d'Occident, et saint Augustin n'exerça pas sur la première de ces Églises assez d'autorité pour empêcher qu'à la fin une opinion intermédiaire ne s'y formât en opposition avec la sienne. C'est en vain qu'il chercha à attirer à lui ceux que l'on nomma les semi-pélagiens. Cette époque tendait à considérer toute la vie humaine par le côté ecclésiastique; cependant ce côté même de la vie avait sa mesure, et plus on s'efforçait obstinément de la réduire, plus les efforts pour l'exagérer devenaient puissants.

Saint Augustin présente aussi un remarquable exemple du degré de contradiction où la préoccupation excessive dont on entoure une œuvre tout extérieure (nous voulons parler ici de l'Église visible), peut jeter relativement au sentiment qui fut d'abord le mobile de cette préoccupation. Si nous remontons aux principes primitifs qui

---

(1) Saint Augustin lui-même l'avoue. *De Dono persev.*, 52; 52. Prædestinatio — — sanctorum, quam postea diligentius et operosius, cum jam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque hæreses intulisse ecclesiæ proprias quæstiones, contra quas diligentius defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret.

ont inspiré à saint Augustin son amour pour la vie monacale, nous serons fort étonné qu'en entendant la confidence du gouverneur de l'Afrique, Boniface, qui était déterminé à se retirer de la vie mondaine et à se consacrer à Dieu, il l'ait détourné de sa résolution. Il connaissait cet homme pour être un chrétien pieux et avide de lumières ; il ne doutait pas qu'il ne fût digne d'embrasser la vie de solitude et de méditation; mais il savait aussi que Boniface était un courageux soldat, un vaillant capitaine, et il espérait trouver en lui, tant qu'il exercerait des fonctions temporelles, une existence salutaire pour l'Église du Christ : il avait déjà eu recours à son autorité pour réprimer les donatistes (1). Saint Augustin n'explique pas autrement sa conduite dans cette circonstance. Ainsi, nous le voyons, les principes qui l'avaient porté lui-même à embrasser la vie monacale, professés par un autre, perdent, par des motifs tout extérieurs, la plus grande partie de leur importance. Les conséquences du conseil que saint Augustin donna à Boniface furent très funestes. Si saint Augustin crut, comme il le semble, que Boniface trouverait en lui une énergie suffisante pour résister aux séductions du monde et pour mener une vie chrétienne malgré son dangereux emploi, il s'est singulièrement trompé. Boniface, à ce que nous apprenons, mit sa puissance temporelle au service de l'arianisme, et il tomba dans une mauvaise renommée à cause de son impudicité. Vainement saint Augustin s'efforça de le ramener à une résolution analogue à celle dont il l'avait dissuadé auparavant : Boniface ne pouvait plus être dirigé, être sauvé. Ayant en-

(1) *Ep.*; 185; 220, 3; 12.

couru la disgrâce de la cour impériale, il appela les Vandales en Afrique, qui soumirent bientôt toute cette province. Saint Augustin vécut encore assez pour voir combien était fausse cette prospérité de l'Église visible, à laquelle il avait travaillé avec tant de zèle. Il mourut dans un âge avancé, l'an 430, à Hippone, qui venait d'être conquise par les Vandales. Il avait pu voir autour de lui éclater le commencement d'une oppression qui poussa dans l'abîme non seulement la civilisation latine, mais encore toute l'Église occidentale, et toutes les institutions qu'il avait fondées pour le bien-être extérieur de l'Église. Quoi qu'il en soit, son activité aboutit à un profond résultat : tandis que l'Église changeait les conditions extérieures de sa vie et prenait une forme toute différente de celle qu'avait développée saint Augustin, ce Père devenait par ses écrits l'un des docteurs de l'Église occidentale, et, pendant plus d'un siècle, ses ouvrages furent la principale mine des connaissances scientifiques.

Saint Augustin est l'écrivain le plus fécond de tous les Pères de l'Église occidentale. C'est à la haute puissance qu'il exerça sur cette Église qu'il faut surtout rapporter non seulement son importance théologique, quelque grande qu'elle fût, mais encore l'activité qu'il employa à établir la domination de l'Église de son temps ; et l'on ne peut pas soutenir que cette activité fut déployée en pure perte. Si les ouvrages de saint Augustin ont été conservés en aussi grand nombre, c'est sans contredit à l'autorité dont il fut investi comme prince de l'Église qu'il faut surtout l'attribuer. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que les œuvres de saint Augustin, même à des degrés différents, furent les écrits de prédilection des divers esprits et des diverses époques. Nous ne pouvons pas assurer qu'ils aient soutenu leur rang dans une large circonscription. Le privilége de demeurer en honneur également

dans tous les temps échoit moins aux ouvrages de science qu'aux œuvres d'art. Quant à nous, notre goût est trop exercé, et notre esprit doit se porter sur un trop grand nombre de livres, pour que nous ne soyons pas effrayés de l'énorme quantité d'écrits qu'a composés saint Augustin, pour que nous ne reculions pas devant la nécessité de les dérouler avec attention si nous voulons en prendre une exacte connaissance, pour que nous ne soyons pas injustes envers lui lorsque nous verrons, selon le besoin de l'exposition ou de la lutte, les mêmes idées souvent reproduites, et comme un cercle de pensées qui conduisent à la connaissance par les routes les plus différentes. Quoi qu'il en soit, si l'on ne redoute pas la peine, on trouvera dans les écrits de saint Augustin une grande richesse de pensées profondes, une pénétration peu commune, beaucoup de souplesse dans la dialectique, une connaissance du cœur humain jusque dans ses replis les plus cachés; quant aux longueurs de l'exposition et au mauvais goût des termes, les hardiesses d'un cœur plein de son sujet, les témérités d'un génie puissant, confiant en son Dieu, en dédommageront, ou plutôt rempliront d'un véritable plaisir. Dans la chrétienté latine, il ne s'est pas accompli depuis l'époque de saint Augustin un seul mouvement ecclésiastique tendant à la recherche des principes premiers, où saint Augustin n'ait joué un rôle considérable. Un écrivain d'une telle importance mérite bien d'être lu.

De nos recherches antérieures sur le développement spirituel de saint Augustin, il résulte que ses ouvrages ne sont pas tous, et de tous points, composés dans le même esprit. Il y a toutefois un pivot autour duquel tournent toutes ses investigations; et ce point central, c'est principalement celui qu'il a mis en lumière dans sa lutte contre les pélagiens, et qui, d'ailleurs, domine clairement tout

le cours de sa pensée. Cette vue s'ouvrit à saint Augustin, comme nous l'avons déjà dit, presque dans le même temps où, investi de l'épiscopat, il se mêla plus intimement aux affaires de l'Église (1). Jusqu'alors il s'était beaucoup occupé de questions philosophiques, et une grande partie de ses premiers écrits est presque toute remplie de recherches sur ces questions; plus tard il y renonça, et n'étudia plus que les problèmes qui avaient une importance pratique dans les mouvements de l'Église de son temps. Toutefois, il ne prétendit pas repousser les recherches philosophiques absolument; nous savons qu'il les tenait seulement pour peu conciliables avec sa position d'évêque : il croyait que les circonstances l'obligeaient à se livrer à une autre investigation. D'ailleurs, ce furent toujours les mêmes principes qu'il continua de mettre en œuvre; le fond de sa pensée resta partout le même, et lorsque, vers la fin de sa vie, il jeta un coup d'œil en arrière sur ses écrits, qu'il en renversa les données dans ses Rétractations, il n'abolit cependant pas entièrement ses premiers ouvrages : il en signala seulement quelques passages comme inexacts ou erronés, et ses observations sont pour nous comme des marques imprimées avec le doigt pour l'usage de ses écrits (2). Nous avons naturellement attaché la plus haute importance aux premiers écrits de saint Augustin, parce qu'ils dénoncent plus clairement que ses autres ouvrages ses principes philosophiques, et parce qu'ils ont exercé la plus puissante influence sur le développement philoso-

(1) V. Neander, *Hist. de l'Égl.*, II, 405 sq.

(2) Le plan de ses *Rétractations* est trop restreint, surtout si on se reporte aux passages de ses écrits postérieurs, qui respirent le pélagianisme.

phique des siècles suivants jusqu'au moyen-âge (1). Ils ne seront point toutefois l'objet restreint de nos recherches; car nous désirons connaître le fond des doctrines de saint Augustin, et ses écrits postérieurs révèlent non seulement ce qui a survécu des premiers comme essentiel, et ce qui a passé dans les âges suivants, mais ils renferment en outre des recherches qui éclaircissent les progrès les plus vivants du christianisme, ils relatent des controverses où se découvrent sous de nouveaux aspects la vie et la doctrine chrétiennes. Saint Augustin prit une grande part aux controverses ecclésiastiques, surtout contre les manichéens et les donatistes; son zèle contre les manichéens revêtit même un caractère trop purement philosophique pour que l'élément chrétien de sa pensée n'ait pas été remué jusque dans ses profondeurs; quant aux luttes contre les donatistes, elles présentent moins de traces scientifiques que les discussions avec les ariens et surtout les batailles livrées aux pélagiens. En outre, dans la deuxième partie de sa carrière d'écrivain, saint Augustin composa quelques ouvrages considérables où il exposa sa doctrine, mais sans se préoccuper même alors de la polémique de son temps. Au nombre de ces derniers ouvrages sont la Cité de Dieu, une Apologie sous une nouvelle forme et contre de nouvelles objections du paganisme, enfin un

---

(1) On peut l'affirmer non seulement des écrits authentiques, comme les livres : *Contre les Académiciens*, *De l'Ordre*, *Sur la Musique*, *Sur l'immortalité et la quantité de l'âme*, *la liberté de la volonté*, *la vraie religion*, etc., mais aussi des écrits apocryphes *sur la discipline libérale*, auxquels saint Augustin avait seulement commencé de travailler, lorsqu'il fut interrompu par ses fonctions ecclésiastiques.

écrit sur la Trinité. Parmi ses controverses contre les pélagiens, ce sont surtout les pages contre Julien qui sont remarquables. Si l'on veut prendre une connaissance rapide de la manière dont saint Augustin envisagea les doctrines chrétiennes dans sa vieillesse, nous recommandons le mémoire adressé à Laurence sur la foi, l'espérance et la charité, mémoire qui, parmi tous ses écrits, est le plus remarquablement empreint du caractère propre à un système. Il est vrai que saint Augustin n'y touche que très peu aux principes philosophiques. En comparant les œuvres de la première période de sa vie avec celles de la seconde, nous trouverons que celles-là sont plus philosophiques dans la forme, mais le sont moins dans le fond, et se perdent assez souvent dans de subtiles découvertes (1); quant aux œuvres de la seconde période, elles ne sont point assurément indépendantes des précédentes, mais elles accusent un développement de pénétration sur tous les points de doctrine enveloppés de mystères.

CHAPITRE II.

De la Philosophie et de ses Principes les plus généraux.

Les recherches philosophiques auxquelles s'est livré saint Augustin présentent une grande variété, et sa philosophie est plus riche que celle de tout autre Père de l'Église. Mais si nous pensons rencontrer de l'ordre, de

(1) Saint Augustin fait parfois observer dans ses *Rétractations* qu'il trouve difficiles à comprendre et même incompréhensibles ses écrits de la première période.

la régularité dans ses longues investigations, nous serons trompés dans notre attente. Le lien particulier de ses considérables études se forma plutôt dans la polémique que sous un point de vue unique et supérieur. Nous sommes parvenu à découvrir le nœud de ses doctrines; il réside évidemment dans la pensée qui anima si profondément saint Augustin, et qui prit plus tard un vaste et complet développement dans les discussions contre le pélagianisme. Mais bien que de ce point fondamental l'ensemble des doctrines de ce Père soit plus facile à exposer, nous devons cependant renoncer à le choisir pour pénétrer dans les opinions de saint Augustin, parce que ses recherches philosophiques ne sont en aucune façon sorties de ce nœud; ce fut la polémique qui lui donna la conscience entière et profonde de cette pensée supérieure, prédominante. Ce que nous avons déjà rencontré dans les autres Pères, nous ne pouvions l'éviter ici. Il nous faut d'abord considérer les opinions de saint Augustin par leur côté extérieur, puis rechercher le philosophique de ses doctrines, pour pouvoir expliquer enfin que le mouvement de ses pensées philosophiques se laissé parfaitement saisir du point central dont il a été question. Mais ses doctrines ne se présentant point à nous avec une organisation vivante, nous ne pouvons que réunir ses recherches par groupes différents.

Nous l'avons remarqué : les vues de saint Augustin sur la philosophie ont subi l'influence du développement de son esprit, et se sont modifiées au fur et à mesure. Mais, quoiqu'il abandonna un jour le libre domaine des recherches philosophiques, ses méditations n'en demeurèrent pas moins attachées sur les mystères de la foi comme sur l'objet capital. Il veut être certain que ses réflexions, et les paroles qui servent à les exprimer, sont

dirigées et inspirées selon la règle de la foi, qu'elles sont contenues dans le respect de la communauté ecclésiastique, dans le respect des esprits les plus religieux, des oreilles les plus faciles à offenser; l'excessive liberté que prend la philosophie dans son langage ne peut avoir son approbation; il craint qu'elle ne conduise ainsi à l'égarement et à l'erreur (1). Il reconnaît, toutefois, que la philosophie païenne a aperçu la vérité, mais enveloppée de ténèbres; qu'elle a découvert la trinité de Dieu en considérant le but où l'homme devait aspirer (2). Cet aveu est d'autant plus sincère que saint Augustin n'est point porté à attribuer la connaissance des hautes vérités qui se rapprochent des doctrines chrétiennes, au commerce qu'aurait entretenu Platon avec les croyances judaïques. Il ne prétend pas nier la possibilité d'une telle supposition, il la pèse au contraire avec soin, et il lui reconnaît même une certaine vraisemblance; mais il déclare que ces vérités appartiennent à la théologie naturelle, et qu'elles peuvent être déduites de la révélation naturelle de Dieu dans ses œuvres (3). En général saint Augustin est convaincu que l'homme, privé de l'assistance divine, se trompe; mais

---

(1) *De Civ. D.*, X, 23. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quæ his significantur, impiam gignat opinionem.

(2) *Ib.*, 29, 1. Etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercunque et quasi per quædam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit.

(3) *Ib.*, VIII, 11 sq. Saint Augustin avait positivement admis auparavant que Platon avait reçu un enseignement des Juifs. *De Doctr. Chr.*, II, 43.

l'erreur elle-même a ses limites dans la nature des choses (1), et, par conséquent, la vérité ne pouvait être pleinement cachée aux païens. Partout s'étend la providence de Dieu ; elle a permis aux païens eux-mêmes de découvrir un grand nombre d'utiles vérités. Nous autres chrétiens, nous ne devons pas redouter leurs découvertes, mais bien nous approprier comme nôtre ce qui fut détenu par d'illégitimes possesseurs (2). Saint Augustin, qui ne faisait pas un faible usage de la logique, de la dialectique, de la rhétorique contre ses adversaires les hérésiarques, et contre les philosophes grecs, ne pouvait point blâmer ces branches de la philosophie en alléguant qu'elles avaient été formées par les philosophes grecs et surtout par les stoïciens, pour qui il avait peu de sympathies (3). La véritable dialectique n'effraie point l'Église; on doit l'employer opportunément, dans l'intérêt de la vérité. Saint Paul lui-même, le Christ lui-même s'en sont servis à leur façon (4).

Mais assurément la philosophie des Grecs n'est pas le véritable chemin du salut. Avant tout, saint Augustin fait la remarque habituelle que cette philosophie n'a pu persuader qu'un petit nombre d'esprits, et encore faiblement. Au moyen des preuves humaines, quelques hommes doués d'un grand génie, en possession de considérables loisirs, et versés profondément dans la science la plus ingrate, sont parvenus à grand'peine à la connaissance de l'immortalité de l'âme. Il ajoute, en mon-

---

(1) *De Civ. D.*, XIX, 1, 1. Naturæ limes.

(2) *De Doctr. Chr.*, II, 60.

(3) Il montre l'application de ces branches de la philosophie à la doctrine chrétienne, surtout dans l'écrit *De Doctr. Chr.*

(4) *C. Cresc.*, 16 sqq.

trant fort justement le double écueil contre lequel avait échoué jusqu'alors la philosophie, que le petit nombre de philosophes s'était trompé, ou en ne désignant pas à l'activité humaine un but suprême et ferme, car tout ici-bas est sujet au changement; ou en proclamant le monde et par conséquent l'âme, éternels, car l'éternité ne peut convenir qu'au Très-Haut (1). Il reproche aussi aux philosophes la multiplicité de leurs dieux, qu'il critique presque avec indulgence dans les nouveaux platoniciens (2). Suivant son explication, ces philosophes auraient compris que, placés au plus bas degré de l'Être, au milieu des choses sensibles, les hommes n'étaient pas en état d'atteindre l'Être suprême qu'ils considéraient de loin comme leur but, s'ils ne trouvaient pas des êtres intermédiaires par le secours desquels ils pussent s'y élever. C'est pourquoi, poussés par de mauvais génies, ils avaient fabriqué des dieux sur le modèle des hommes ou des animaux (3). Un autre reproche que saint Augustin adresse à la philosophie païenne est, au fond, négatif: la philosophie, dit-il, connaît le but, mais non le chemin, que Jésus-Christ seul a indiqué aux croyants; elle ne lui emprunte donc pas la force qui seule peut conduire au salut, à la jouissance de Dieu (4).

(1) *De Trin.*, XIII, 12; *de Civ. D.*, XII, 20. Le premier de ces reproches s'adresse à Platon, l'autre à Porphyre. L'affirmation, imputée comme une erreur à Porphyre, a sans doute ici un sens un peu détourné, mais qui ne change rien à la thèse de saint Augustin.

(2) V. le passage cité plus haut, *de Civ. D.*, X, 29.

(3) *De Trin.*, XIII, 24.

(4) *Conf.*, V, 5. Non noverunt viam, verbum tuum. *Ib.*, VIII, 26. — Videntes, quo eundum sit, nec videntes quo et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam, sed et habi-

Mais bientôt le même reproche devient tout-à-fait positif : la philosophie s'engage dans une voie fausse, parce qu'elle ne connaît pas la bonne ; elle cherche la vérité, mais sans piété, par conséquent dans un esprit d'athéisme (1). Tel est le reproche principal que saint Augustin fait aux philosophes : ils veulent parvenir à la connaissance de la vérité par leurs propres forces. La science ne sert de rien sans l'amour ; il n'y a que l'amour qui édifie : la science enorgueillit (2). Ce n'est pas seulement aux stoïciens que saint Augustin reproche leur orgueil, c'est à tous les philosophes qui ne cherchent pas la vérité par Jésus-Christ, qui considèrent leur raison et non celui qui la leur a donnée (3). Saint Augustin ne veut pas s'en remettre à la raison. Ses premiers écrits après sa conversion sont remplis de l'éloge de la raison, et à toute occasion il proclame l'autorité, la souveraineté de la raison ; mais dans les années suivantes il trouve ces passages fort répréhensibles. Dans son écrit contre les académiciens, il avait dit que celui qui voulait vivre heureux devait obéir à la meilleure partie de son âme, à la raison ou à l'esprit; il reconnaît bien encore plus tard que rien n'est meilleur dans la nature humaine que la raison ou l'esprit; mais que celui-là vive heureux qui lui obéit, il ne veut plus l'accorder : autrement le bonheur serait

---

tandam. *De Trin.*, IV, 1 ; *de Civ. D.*, X, 29, 1. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, quam eundum est, non videtis.

(1) *De Trin.*, XIII, 24. Veritatem detinuerunt — — iniquitate. *Conf.*, V, 5. Veritatem — — non pie quærunt.

(2) *De Civ. D.*, IX, 20.

(3) *Conf.*, V, 4. Non enim religiose quærunt, unde habeant ingenium, quo ista quærunt.

pour celui qui vit d'une manière toute humaine et non selon les préceptes divins. Nous devons subordonner notre esprit à Dieu (1). Dans un autre de ses écrits de la première époque, il ne s'exprime pas en termes moins précis sur la raison ; il attend son instruction de la force immuable de Dieu, qui réside en tout homme et qui n'est autre chose que le Christ ; il ajoute, toutefois, que cette source de toute vérité féconde toute âme raisonnable, jusqu'à ce que celle-ci ait pu la saisir dans la mesure de sa volonté, bonne ou mauvaise (2). Puis il rétracte cette proposition, non point dans les termes, mais par une modification dans le sens ; ainsi il accorde à un philosophe grec, à Porphyre, ce point fort juste, que l'homme ne peut pas atteindre à Dieu par ses propres forces, mais seulement par la grâce divine. Ce n'est pas parce que quelques uns l'ont voulu, que quelques uns seulement sont arrivés à la sagesse ; mais c'est parce que l'impuissance et la défectuosité de la nature humaine ont été réparées chez quelques uns seulement par la providence et la grâce de Dieu (3). Dans le fait, il concéda à Porphyre, ici et dans d'autres passages analogues, encore plus que l'opinion qu'il avait des philosophes païens en général ne le lui permettait (4) ; car cette espérance en la grâce divine et cet aveu de sa propre faiblesse ne peuvent pas convenir, selon saint Augustin, à l'orgueil des philosophes. Nous devons opposer au penchant à la philosophie de l'humilité, encore

(1) *C. Acad.*, I, 5 ; *Retr.*, I, 1, 2.

(2) *De Magistro*, 38.

(3) *De Civ. D.*, X, 29, 1.

(4) Il appelle Porphyre, du moins par pure conjecture, *jam tempora christiana reveritus*. *Ib.*, XII, 20, 3.

de l'humilité, et toujours de l'humilité (1). Mais ces philosophes, ils rougissent de devenir d'élèves de Platon élèves du Christ, du Christ qui s'est abaissé à paraître sous une figure charnelle : eux, ils méprisent le corps, et ne veulent servir que l'esprit (2). Quelques uns d'entre eux ne furent pas destitués du secours divin, et ils firent de grandes découvertes; mais leur nature d'homme les entrava, et ils furent conduits à l'erreur, surtout parce que la justice de Dieu, sa providence s'opposa à leur orgueil, et voulut leur donner un exemple que le chemin de la piété monte de l'humilité dans les régions supérieures (3).

Nous le voyons : les vues de saint Augustin touchant la philosophie ancienne portent essentiellement sur les principes moraux de cette philosophie, auxquels, en général, s'arrêtaient les jugements des Pères de l'Église. Ce n'est point la faiblesse de la raison humaine qui est alléguée en principe, et qui dut faire échouer les recherches philosophiques ; c'est sa corruption morale, son orgueil. Si, dans ses derniers écrits, saint Augustin ne veut pas louer la raison en elle-même, cela tient uniquement à son parti pris de combattre la liberté excessive du langage philosophique, et de lui substituer partout les formules ecclésiastiques (4) ; d'ail-

(1) *Ep.*, 118, 22.

(2) *De Civ. D.*, X, 29, 2.

(3) *Ib.*, II, 7. Et quidam eorum quædam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt, quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiæ juste providentia divina resisteret, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret.

(4) Ainsi il combat : Fortuna, omen, mundus intelligibilis, anima beata. *Retr.*, I, 1, 2; 3, 2; 11, 4.

leurs, si la raison, grâce à l'assistance divine, est saine, il la juge capable de résoudre les plus hauts problèmes (1). Nous avons même déjà vu que les philosophes ne doivent pas avoir été destitués absolument du secours de Dieu : seulement ce secours ne leur a pas été accordé aussi manifestement qu'aux chrétiens. Il est donc incontestable que saint Augustin porte un jugement sur l'histoire, lorsqu'il apprécie la philosophie, qu'il lui reproche son impuissance et ses erreurs; que ce n'est point un jugement porté sur la raison et ses produits conformes à sa nature, mais un jugement qui frappe une certaine classe d'hommes, un certain degré de la civilisation humaine.

Et certes nous avons le droit de nous étonner que saint Augustin porte un jugement si défavorable sur les mêmes hommes qu'autrefois, en général et individuellement peut-être, il avait appréciés si avantageusement; car le rapport qu'ils soutiennent avec le christianisme ne paraît nullement excuser la sévérité de ce jugement. Saint Augustin veut bien du reste absoudre les individus; il affirme seulement, en général, que le diable et son escorte sont voués à une damnation éternelle; il espère que ceux qui n'ont donné aucune preuve de piété obtiendront, même après leur mort, une prière effective de la part de l'Église (2). Sans doute il est établi que nul ne peut être au nombre des bienheureux sans le christianisme; mais la foi à la religion chrétienne, et les témoignages de sa puissance en nous, ne demandent à exister et à être admis que d'une manière latente et obscure, pour que l'espérance de la félicité ne nous soit pas ravie; et c'est ainsi que cette foi

(1) *De Gen. ad lit.*, XII, 59.
(2) *De Civ. D.*, XXI, 24.

a existé, et que ces témoignages ont été admis, même avant l'apparition du Christ, chez tous les hommes ; non seulement chez les juifs, mais aussi chez les païens (1). Jamais Dieu n'a abandonné les hommes ; toujours il a fait connaître la vérité; la religion chrétienne existait avant la venue du Christ, et n'a point manqué dès le commencement du genre humain : seulement elle ne portait point alors le nom de religion chrétienne (2). Comment se fait-il donc qu'avec ces principes qui laissent à saint Augustin une assez grande liberté pour émettre une opinion modérée sur les philosophes de l'antiquité, il ne soit disposé à l'émettre que dans ses premières années, et que plus tard il leur refuse toute vertu par la raison que la véritable piété leur a manqué ? (3) Il faut évidemment qu'il ait reconnu dans ces hommes des traces toutes particulières de dureté de cœur, d'orgueil intolérable au sujet de la science, puisque, en les examinant, en les jugeant, il ne suspecte pas la faiblesse de sa critique, et qu'il les range dans la cohorte damnée du diable ? Cet excès de sévérité est d'autant plus frappant que saint Augustin exalte la puissance divine qui les a conduits à la découverte des plus grandes et des plus importantes vérités. Il est singulier que Dieu ait accordé une si haute faveur, une intelligence aussi privilégiée à des cœurs impurs et d'une perversité avérée. Mais ils devaient être don-

---

(1) *Enchir. ad Laur.*, 31. Quæ quidem gratia nec antea defuit, quibus oportuit eam impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quincunque justorum præter Christi fidem salutem potuit invenire. *De Civ. D.*, XVIII, 47.

(2) *De Civ. D.*, X, 25; *Enrich.*, l. c.; *Retr.*, I, 13, 3.

(3) *Retr.*, I, 3, 2.

nés en preuve que l'orgueil n'a point le suffrage de Dieu.

Assurément ces pensées ne nous empêcheront pas de voir que saint Augustin sort ici, dans ses jugements, du cercle qu'il s'était lui-même tracé. Quand il eut pleinement adhéré à l'Eglise visible et catholique, nous remarquons qu'il ne fut plus en état de distinguer les ennemis de l'Eglise dans le temps de ses ennemis hors du temps. Parmi les premiers étaient comptés les philosophes, dont l'action durait encore. Saint Augustin avait senti en lui-même la force de ces adversaires, et il la sentait toujours (1). Ne devait-il pas, par conséquent, déployer toute son énergie pour prémunir l'Église contre leurs séductions? Même un ennemi mort, après avoir été l'objet d'une discussion difficile en présence de la multitude, était condamné. En cela, saint Augustin s'est laissé emporter par un zèle trop ardent pour sa communion.

Il y a un autre point vers lequel la polémique de saint Augustin s'élève parfois, et sur lequel nous devons prendre garde de nous tromper. Nous avons déjà remarqué avec quelle complaisance et quelle activité saint Augustin s'occupait, avant son épiscopat, de sciences libérales et en particulier de philosophie. S'il n'y cherchait pas ce qui est nécessaire pour notre salut, il les considérait toujours comme importantes, comme essentielles à notre vie spirituelle. A cette époque, il exprimait dans les termes les plus ardents son aspiration à la sagesse humaine, ainsi que son espoir de l'atteindre. Il veut s'élever par elle de la foi à la science (2). Mais on ne

(1) *Conf.*, VII, 26.
(2) *C. Acad.*, III, 43.

peut pas méconnaître que ce zèle de ses premières années s'est ensuite beaucoup relâché. Nos observations précédentes sur ce point ont déjà montré qu'il tenait une science limitée, telle qu'elle pouvait être de son temps, pour désirable encore, pour convenable; mais plus tard il trouve dans les sciences beaucoup de choses qu'il faut imputer à une vanité démesurée et à une curiosité pernicieuse. Il ne veut cultiver des connaissances scientifiques que celles qui sont utiles à la foi (1). Nous ne pouvons pas nous étonner qu'il montre peu de penchant pour la physique en particulier, car l'esprit de son siècle était très peu favorable à cette branche de la philosophie. Il trouve qu'il y a une curiosité excessive à vouloir pénétrer dans les secrets de la nature; car ce désir est sans proportion avec nos forces; nous devons supporter avec patience notre ignorance sur le corporel, et réfléchir que l'ignorance, même l'erreur au sujet de choses qui ne sont pas nécessaires à notre salut, n'est pas toujours un mal, et souvent, au contraire, est un avantage. Mais il ne s'arrête pas là. Suivant lui, le chrétien doit se contenter de savoir que la cause de toutes choses est la bonté du Créateur, et il ne doit pas chercher plus avant les causes spéciales des événements particuliers de la nature; en tout cas, saint Augustin donne les raisons pour lesquelles il tient les connaissances physiques pour profondément inutiles (2). Dans un de ses premiers écrits il avait avancé que nous devions demander des secours aux sciences,

(1) *De Trin.*, XIV, 3. Supervacaneæ vanitatis et noxiæ curiositatis.

(2) *Conf.*, X, 55. Hinc ad perscrutanda naturæ, quæ præter nos est, operta proceditur, quæ scire nihil prodest. *Enchir ad Laur.*, 3; 5.

connaître l'ordre qui règne dans les choses et, par suite, la sagesse de la Providence (1); mais plus tard cette thèse ne lui agrée plus; il fait observer que beaucoup de saints sont restés étrangers aux sciences, tandis que beaucoup d'hommes qui s'y étaient adonnés n'avaient cependant point vécu saintement (2). Heureux celui qui connaît Dieu, il doit posséder toutes les autres sciences; la connaissance de tout le reste n'ajouterait rien à son bonheur (3). A ce qu'il paraît, saint Augustin n'a pas réfléchi qu'avec ce principe, toute connaissance, même celle de soi-même, peut être regardée comme destituée d'utilité. Dieu pourrait-il être connu avant que les choses de ce monde le fussent? Il y a au fond de toutes ces assertions l'opinion qu'un chemin conduit à la félicité, mais que ce n'est pas celui de la science humaine, celui que saint Augustin vantait autrefois, alors qu'il s'élevait à Dieu avec des efforts continuels et par conséquent avec sécurité (4). Déjà, dans un de ses premiers écrits, où il vante par-dessus tout la nécessité de l'ordre dans la connaissance de Dieu, il fait observer que sa mère, dont il avait apprécié l'esprit dans plusieurs circonstances, mais qui ignorait les premiers éléments des sciences, qui méprisait même les recherches scientifiques comme des bagatelles, n'en était pas moins capable de comprendre les questions les plus profondes. Il était convaincu qu'elle avait saisi l'âme des sciences, sans se soucier de leur

---

(1) *De Ord.*, II, 15.

(2) *Retr.*, I, 3, 2.

(3) *Confess.*, V, 7. Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.

(4) *De Ord.*, II, surtout § 14.

corps (1). Nous le voyons : saint Augustin est affranchi des préjugés qui prétendent que les méthodes régulières de l'école peuvent seules conduire à la science. Du moins il y a une chose qu'il estime plus que les procédés de l'école, ce sont ceux de la vie elle-même ; nous verrons plus tard qu'il aspirait à une connaissance vivante de Dieu, laquelle se développe dans un amour actif, et ne peut être enseigné par aucune instruction, aucune méthode scolastique. Le cœur, c'est l'homme (2). La science, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est utile qu'autant qu'elle est accompagnée d'amour ; autrement elle est enflée de vanité. Quoique inutile en soi, elle peut servir cependant, à la condition que l'homme humilie son cœur, qu'il l'ouvre à l'amour, et le ferme à l'orgueil qui trouve son aliment dans le penchant exclusif à la science. C'est là une conviction de saint Augustin, à laquelle il est toujours demeuré fidèle. Il distingue la science du temporaire de la science de l'Éternel ; la première peut être acquise même par les esprits mauvais, la seconde par les bons seuls, parce qu'elle est unie à l'amour de l'Éternel, de Dieu. Hommes, nous devons nous élever par la connaissance du temporaire et du visible à la connaissance de l'Éternel et de l'Invisible (3). Il faut seulement prendre garde qu'outre les choses extérieures auxquelles nous devons appliquer nos pensées, nous devons voir encore dans notre cœur, et que, par la connaissance de nous-même, qui est préférable à la connaissance des choses extérieures, nous devons découvrir notre faiblesse, et placer notre confiance en Dieu (4).

---

(1) *Ib.*, 45 sqq.
(2) *De Civ. D.*, XX, 7, 3.
(3) *Ib.*, IX, 22; X, 14.
(4) *De Trin.*, IV, 1.

On conviendra assurément que le point de vue sous lequel saint Augustin considère la science n'est pas exempt d'exclusion, d'étroitesse. Il est incontestable que cette manière de l'envisager établit une division trop abrupte entre la connaissance du temporaire, du visible, ou du monde extérieur, et celle de l'éternel, du divin; ce n'est pas tenir un assez grand compte de l'union étroite qui existe entre la connaissance de soi-même et la connaissance des autres choses de ce monde, auxquelles nous sommes liés de tous points. C'est considérer tout extérieurement la science des choses extérieures que de croire, comme le croit saint Augustin, que cette science peut être cultivée avec une véritable intelligence même par l'homme dépourvu d'amour et entièrement livré au mal. Mais qui n'a jamais pratiqué les recherches scientifiques ne pourra jamais les juger que par les dehors; et c'est moins la faute de saint Augustin que celle de toute son époque, s'il s'est fait de la physique une idée purement conforme à la tradition extérieure et vulgaire. De l'éloignement, du mépris même pour la physique est exprimé dans saint Augustin dès ses premiers écrits. Le domaine de la philosophie ne se compose essentiellement, suivant lui, que de deux choses, savoir : la connaissance de Dieu et la connaissance de l'âme (1). Mais il n'est pas si étranger à la philosophie des Grecs qu'il ne connaisse l'ancienne division de leurs doctrines en logique, morale et physique; et il applique même quelquefois cette division (2), qui comprend plus de choses que la connais-

(1) *De Ord.*, II, 16 sq.; *Solil.*, I, 7. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Sa prière se trouve entièrement *ib.*, II, 1 : Deus semper idem, noverim me, noverim te.

(2) *De Civ. D.*, VIII, 4; 10, 2; XI, 26.

sance de Dieu et de l'âme, ainsi qu'il ne peut se le dissimuler. Quant à la marche que la division grecque prescrit, il ne veut point la suivre; sa méthode d'investigation est toute différente de la méthode de découverte de la philosophie ancienne. Il rapporte tout à la connaissance de Dieu; ses recherches sont empreintes d'un caractère entièrement théologique; s'il ajoute à cette connaissance celle de soi-même, c'est par la raison que, d'une part, nous devons connaître notre faiblesse, et que, d'une autre part, nous pouvons connaître Dieu dans notre âme seulement.

Outre leur caractère théologique, les recherches de saint Augustin ont donc conservé encore une tendance psychologique marquée. Déjà les Pères de l'Église qui l'avaient précédé avaient travaillé dans ce sens; il ne fit que développer davantage et plus témérairement ce point de vue de la philosophie, qui fut ensuite transmis à la philosophie des peuples modernes. C'est ce point de vue qui leur imprima une direction forte vers les investigations spirituelles, investigations qui caractérisent presque toutes leurs œuvres les plus remarquables.

Le fondement sur lequel saint Augustin appuie sa doctrine révèle déjà avec une entière évidence cette tendance psychologique. Nous avons vu que sa vie s'écoula du scepticisme à la connaissance de la vérité. Plus le doute l'avait entravé, inquiété, plus il sentit profondément la nécessité de le combattre. Le doute nous pousse infailliblement à désespérer de la vérité que nous cherchons, et doit être avant tout écarté de notre chemin (1). On ne cherche pas quand on ne veut pas trouver (2);

(1) *Enchir. ad Laur.*, 7.
(2) *De Vita beata*, 14.

mais celui qui s'aperçoit qu'il ne peut pas trouver la vérité, doit cesser dès lors de la chercher (1). Dans le premier des écrits que nous possédons de saint Augustin, il s'occupe déjà de combattre le doute, et il recommence cette lutte à plusieurs reprises. Il attaque les académiciens, dans cet écrit, comme défenseurs du doute; et il s'efforce de leur faire valoir cette raison, que l'on ne peut juger une chose vraisemblable qu'à la condition de connaître la vérité, car le vraisemblable doit être trouvé analogue au vrai (2). Il ne peut pas concevoir un bonheur véritable au sein du doute et avec la privation de la vérité (3). Quoi qu'il en soit, sa dissertation contre les académiciens tend principalement à déduire la vérité des observations sensibles et des pensées de notre entendement qui doivent être subordonnées aux observations sensibles. Mais, dans le fait, ce n'est point encore là le principe scientifique fondamental de ses convictions, de ses doctrines.

Il est question d'un tel principe dès le second des écrits de saint Augustin. Il place au sommet de toute science, comme un point dont il ne peut douter, cette proposition, à savoir : qu'il vit (4). Bientôt il détermine cette proposition avec plus de rigueur encore. Il se demande d'où il sait qu'il est. Est-il simple, est-il composé, se meut-il? Il se refuse à l'affirmer. Mais, pense-t-il? il ne peut le nier; il sait par là qu'il est (5). Ses doutes sur

(1) *C. Acad.*, I, 9.

(2) *C. Acad.*, II, 16; 19; cf. *Solil.*, II, 10; 29 sq.

(3) *C. Acad.*, III, 10.

(4) *De Beata vita*, 7.

(5) *Solil.*, II, 1. *R.* Tu, qui vis te nosse, scis esse te? *A.* Scio. *R.* Unde scis? *A.* Nescio. *R.* Simplicem te sentis, anne multipli-

sa vie, sur son existence, sur sa pensée, s'évanouissent tous dès l'instant où il réfléchit qu'il ne peut se tromper ni douter, à moins de penser, d'être, de vivre (1). Concluant ainsi de sa pensée à son existence, il s'élève pour jamais au-dessus du doute. Quiconque doute, pense; quiconque doute, sait qu'il ne sait pas (2). Quelquefois il étend davantage sa conclusion, comme nous l'avons déjà vu, et il ne conclut pas seulement de la pensée à l'être, mais encore à la vie; néanmoins il demeure toujours fidèle à l'essence de son principe, même lorsqu'il énumère, dans une longue digression, les modes particuliers de la vie, dont il est certain au sein même du doute; il se circonscrit, en effet, dans la vie intérieure, dans la vie spirituelle et dans les modes de cette vie, qui sont posés même dans le doute et nous sont immédiatement évidents. Lorsqu'il met son existence en doute, il ne veut par là rien décider sur l'essence de l'âme, sur sa nature ou sa substance (3). Il se tient ferme

---

cem? *A.* Nescio. *R.* Moveri te scis? *A.* Nescio. *R.* Cogitare te scis? *A.* Scio. La proposition de Descartes : cogito, ergo sum, ne peut pas être exprimée plus clairement. Dans des passages semblables, l'être, la vie et la pensée sont ordinairement rapprochés, groupés par saint Augustin; mais la pensée a le plus d'importance. Il le dit *de Lib. arb.*, II, 7.

(1) *De Lib. arb.*, II, 7. Utique si non esses, falli omnino non posses. *De Vera rel.*, 73; *de Trin.*. X, 14; *de Civ. D.*, XII, 26.

(2) *De Trin.*, X, 14. Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire. Cf. avec ce passage la définition de l'erreur *Enchir. ad Laur.*, 5. Est — consequens, ut — erret, — quisquis se existimat scire, quod nescit.

(3) *De Trin.*, X, 14. Utrum enim aëris sit vis vivendi, — — an ignis, etc. — — Dubitaverunt homines. — — Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare

au principe simple de la certitude immédiate, principe que nous trouvons en nous-mêmes, et qu'il range parmi certaines espèces de représentations ou de notions; tout ce qui peut être su de reste est abandonné à une réflexion postérieure.

Saint Augustin connaît pleinement la compréhension de son principe fondamental. Il sait qu'au moyen de ce principe, il ne sonde que lui-même, et que c'est dans sa conscience qu'il trouve la vérité qui ne peut le tromper (1). Il ne veut rien étudier que lui-même; c'est dans cette étude de soi qu'il puise quelque chose de vrai dont il ne peut douter, et qui, par le fait, ne peut être que vrai; il trouve que la vérité appartient à ceux à qui le doute ne peut pas la contester (2). C'est ainsi que la notion de la vérité se convertit par évolution dans la connaissance d'une vérité. Les académiciens ne regardent qu'à la vérité des choses extérieures, que les sens perçoivent, et bientôt ils doutent du monde externe; car ce n'est point hors de nous que nous pouvons trouver la vérité. Il faut leur accorder que les représentations que nous avons des choses extérieures peuvent nous tromper; mais ils n'ont jamais pu renverser la vérité de ce que l'esprit connaît en lui-même; nulle re-

---

quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde debitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.

(1) *De Vera rel.*, 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.

(2) *Ib.*, 73. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.

présentation décevante n'accompagne cette découverte que nous faisons en nous-mêmes, à savoir, que nous sommes, que nous savons que nous sommes, et que nous vivons (1). Sur ce point nous ne pouvons pas être trompés par la vraisemblance, comme le cas se présente dans les impressions des sens externes; nous savons de la certitude la plus intime que nous vivons; et c'est sur ce principe qu'il faut s'appuyer pour combattre les académiciens. Il ne faut point aller leur soutenir que l'on veille, que l'on ne rêve pas, que l'on n'a point de vertige, mais tout simplement que l'on vit. Personne ne peut contester la vie, et cette proposition n'est rien moins qu'inféconde. Elle renferme, au contraire, des vérités en nombre infini; toute la richesse de la vie spirituelle, du savoir, de la volonté, est en elle. Et elle ne prétend pas s'aliéner la vérité de la connaissance expérimentale de l'externe, et la vérité de la tradition; mais ces vérités n'ont pas une certitude immédiate comme la vérité qui est au-dessus du doute, on veut dire la vérité de la vie interne (2).

Mais, pour s'ouvrir un passage à la connaissance du sensible, de l'externe, saint Augustin remarque un peu plus loin, dans ses écrits contre les académiciens, que tous leurs arguments tendent à prouver que la réalité peut être différente de l'apparence, mais qu'ils sont toujours contraints d'accorder l'apparence, le phénomène (3). C'est l'affirmation de la réalité du paraître qui entraîne

(1) *De Civ. D.*, XII, 26.

(2) *De Trin.*, XV, 21.

(3) *C. Acad.*, III, 24. Nunquam rationes vestræ ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri; — — sed posse aliud esse, ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

la supposition de l'erreur que le doute combat, et qui entraîne le doute lui-même ; car l'erreur ici consiste simplement à donner sans réflexion son adhésion à l'apparence. Qu'une chose soit vue à faux, c'est une thèse soutenable ; mais que rien ne soit vu, c'est ce que l'on ne peut affirmer raisonnablement (1). Ainsi la vérité du paraître est parfaitement sûre, et cela, non seulement dans le général, mais encore dans le particulier, puisqu'il doit non seulement être reconnu que quelque chose paraît, mais encore que le phénomène qui est perçu existe. Ce que les yeux voient, ils le voient réellement. L'erreur provient de ce que, voyant une chose, nous pensons à une autre chose à cette occasion, et que nous donnons notre acquiescement au rapport de ce que nous voyons avec ce que nous pensons. Mais les sens ne donnent pas d'acquiescement; ce ne sont donc pas les sens qui nous trompent; ils ne sont que les intermédiaires de l'impression qui a lieu. Ainsi les sens ne nous trompent pas ; c'est nous qui nous trompons nous-mêmes dans notre jugement (2). Saint Augustin ajoute, avec beaucoup de justesse, que, dans cette doctrine même, nous sommes posés comme pleinement sûrs de l'existence et de la vérité du monde ; car nous sommes libres de désigner par le nom de monde cette multiplicité de phénomènes qui se succèdent en nous et qui sont

---

(1) L. c.

(2) *C. Acad.*, III, 26. Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. — — Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. *De Vera rel.*, 62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo, nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle igitur vanitantes et nulla erit vanitas.

d'une certitude complète (1). Cette proposition additionnelle montre clairement qu'il ne prétend pas avoir par là démontré la vérité d'un monde extérieur, mais seulement la vérité d'un monde sensible, phénoménal (2), rigoureusement différent de l'essence immuable de Dieu (3).

Mais saint Augustin ne veut naturellement pas s'arrêter dans cette certitude du monde phénoménal. D'après ce qu'il a dit précédemment sur la certitude de notre existence et de notre vie interne, bien qu'il ne soit sûr primitivement que des phénomènes spirituels, nous sommes renvoyés cependant, pour juger les phénomènes, à la mesure, au criterium général du savoir et de la vérité. Saint Augustin cherche une vérité supérieure à la vérité sensible; mais il est remarquable qu'il accorde une plus haute signification à ce qui est saisi comme phénomène spirituel qu'à ce que nous donnent à connaître les sens corporels. Du moins, c'est contre ces sens corporels que sont dirigés exclusivement les observations par lesquelles il veut prouver qu'il ne se trouve aucune vérité pure dans le sensible. Comme Platon, il ne trouve dans le monde extérieur qu'un changement perpétuel que nous ne saisissons pas, que nous ne pouvons comprendre par aucune science.

---

(1) *C. Acad.*, III, 24 sq.

(2) Saint Augustin emploie dans ses premiers écrits, comme il le remarque lui-même, le mot *sensus*, surtout dans l'acception de *sensus corporis mortalis*. *Retr.*, I, 3, 2; 4, 2. Par la suite il devint plus rigoureux. Toutefois, il explique déjà auparavant que ce n'est pas le corps, mais l'âme qui sent. *De Ord.*, II, 6. C'est selon cette signification qu'il faut prendre également ici l'idée de monde sensible.

(3) *Retr.*, I, 11, 4.

Comme Platon, il pense que tout ce monde sensible appartient au domaine de l'opinion (1) : aussi, sous ce rapport, il acquiesce aux principes des académiciens, qui prouvent que tout le sensible connu par les organes du corps emporte avec soi une apparence de fausseté qui nous empêche de discerner sûrement cette apparence d'avec la vérité. Nous ne devons donc pas chercher dans le sensible le criterium de la vérité (2). Autre chose est de percevoir par les sens, autre chose est de savoir ; mais comme nous ne pouvons rien percevoir par les sens que le sensible, nous devons puiser le savoir à une autre source, dans notre entendement (3). C'est à ces principes, ennemis déclarés des sens corporels, que se rattache le mépris de l'extériorité que les sens perçoivent. Sans doute le corporel ne doit point être entièrement rejeté ; mais qu'il ne soit pas la vérité, qu'il en soit une simple image, c'est ce qu'il faut conclure de sa contingence essentielle, la vérité devant être tenue pour éternelle, pour immortelle (4). L'âme a une valeur bien autrement grande que le monde externe ; c'est dans elle que réside la vérité, c'est-à-dire le savoir, de quelque nature qu'il soit ; par

---

(1) *C. Acad.*, III, 26.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 9. Omne quod corporeus sensus attingit, quo et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur. — — Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. De ces propositions il doit simplement être conclu à la résurrection du corps spirituel. *Retr.*, I, 26 *ad h. l.*

(3) *De Ord.*, II, 5. Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.

(4) *Solil.*, II, 32.

conséquent, la vérité doit participer, en quelque façon, à l'immortalité (1).

Quoi qu'il en soit, toutes ces propositions ne prouvent guère qu'une chose, c'est que saint Augustin cherchait une vérité plus haute que la vérité immédiatement certaine des phénomènes. Comment espérait-il trouver cette vérité supérieure? Il ne dit à ce sujet qu'un mot : Nous devons la chercher au moyen de l'entendement. Mais la certitude des connaissances de l'entendement n'est nullement établie dans les propositions antérieures. Pour la démontrer, saint Augustin remarque qu'il y a dans la science plusieurs points indépendants de la perception sensible des phénomènes. Parmi ces points il compte les prescriptions de la morale, qui ne se préoccupent pas de l'apparence externe, parce qu'elles ne prétendent rien affirmer sur la nature de ce qui est, mais seulement décider si ce qui est plaît ou déplaît. Aucun doute, pense saint Augustin, ne peut s'élever là-dessus, quoique l'on se borne simplement à dire de ce qui nous plaît, qu'il nous plaît; et de ce qui nous déplaît, qu'il nous déplaît. Mais on voit que ceci revient simplement à affirmer les actes, les faits. Seulement la remarque que le sage doit savoir en quoi consiste la sagesse, domine la vérité empirique (2). Saint Augustin soutient positivement que nous devons reconnaître dans les recherches dialectiques une vérité indépendante du fait, du réel.

Personne ne doute que, les prémisses d'un raisonnement hypothétique étant admises, la conclusion ne doive être admise également; que, dans un jugement disjonctif, l'affirmation d'un membre de la disjonction

(1) *Solil.*, II, 33.

(2) *C. Acad.*, III, 27 sq.

n'entraîne nécessairement la négation de tous les autres. Ces actes de l'esprit sont indépendants du témoignage des sens; ils reposent sur les principes inébranlables de la dialectique, et sont vrais en soi. Plein de confiance dans leur justesse, saint Augustin n'hésite pas à attribuer à tous les autres procédés dialectiques une vérité nécessaire (1). Il ne se dissimule pas que ces vérités de la dialectique sont d'une espèce particulière, et n'ont, immédiatement du moins, rien de commun avec le monde réel. La dialectique nous enseigne à enseigner et à apprendre pour notre propre compte; elle sait savoir. La raison se confirme par elle, et par elle découvre ce qu'elle est, veut et peut (2). Celui qui cherche la vérité, qui veut se conformer à la sagesse, ne peut affirmer que la vérité n'est pas, et que les conséquences de la sagesse ne doivent pas être accomplies. En cherchant la sagesse, on reconnaît que la notion s'en trouve dans notre esprit, ainsi que toutes les vérités particulières que cette notion implique et qui emportent avec elles la même certitude que cette notion elle-même. Celui qui aime la vérité doit la connaître, car on ne peut pas aimer ce qui est complétement inconnu; celui qui veut savoir doit savoir que le savoir est. Celui-là même qui soutient qu'il ne sait pas, et le dit avec vérité, et sait qu'il dit vrai, sait aussi ce qu'est le savoir, puisqu'il se reconnaît lui-même comme ne sachant pas. En effet, il

---

(1) *Ib.*, 21 sq.; 29. Hæc et alia multa, quæ commemorare longissimum est, per istam (sc. dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera.

(2) *De Ord.*, II, 38. Hæc docet docere, hæc docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quæ sit, quid velit, quid valeat. Scit scire.

ne pourrait pas dire que le savoir lui manque, s'il ne savait pas ce qu'est le savoir (1).

C'est ainsi que S. Augustin arrive aux principes suprêmes de sa conviction, laquelle plane au-dessus de la connaissance des phénomènes. Cette conviction est fondée sur l'amour de la vérité, sur les notions de la vérité et du savoir qui résident essentiellement en nous. Le douteur même, suivant saint Augustin, l'ignorant ne peut ne pas posséder la notion du savoir, parce qu'il ne jugerait pas, autrement, que le savoir n'est pas en lui. Le sceptique trouve en lui l'aspiration à la vérité et l'amour de la vérité; lorsqu'il prend empiriquement connaissance de lui-même, la vérité lui apparaît très certainement; et il se convainc même qu'elle réside dans tous les hommes. On peut bien envier la vérité aux autres; mais chacun la veut pour soi-même. La vie bienheureuse, à laquelle tous les hommes peuvent participer, est la jouissance de la vérité. Les hommes doivent la connaître, parce que tous y aspirent (2). Saint Augustin, nous le

---

(1) *C. Acad.*, III, 30 sqq.; *de Lib. arb.*, II, 40. Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim — — certus esset velle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiæ menti ejus inhæreret, sicut earum rerum, de quibus singillatim interrogatus respondisti, quæ ad ipsam sapientiam pertinent. *De Trin.*, X, 1 — 3. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim, qui dicit, scio, et verum dicit, necesse est, ut, quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?

(2) *Conf.*, X, 33. Beata quippe vita est gaudium de veritate.

remarquons clairement, rattache à cette tendance générale vers la vérité les vues les plus larges de son esprit.

Toutefois, avant de poursuivre, nous devons arrêter notre attention sur les connaissances qui, dans la doctrine de saint Augustin, proviennent, non des sens, mais de l'entendement. Comme ces connaissances sont indépendantes de l'affection sensible, nous sommes obligés de les reconnaître comme des vérités universelles et éternelles. La notion du savoir réside toujours en nous, que nous sachions ou que nous ne sachions pas. Les règles de la dialectique sont d'une vérité immuable. On se souvient que saint Augustin, pour triompher de ses doutes, demanda du secours à la doctrine de Platon. Il s'attacha donc dès le commencement et entièrement à la forme sous laquelle Platon avait soutenu la possibilité de connaître les vérités universelles. La réminiscence des idées est certaine pour lui; il nomme cette doctrine platonicienne la plus noble invention (1). Il eut beau s'affranchir plus tard de l'influence du platonisme, il fut toujours enclin à donner son adhésion à la doctrine de la réminiscence. Les objections qu'il lui opposa n'ont pas une grande valeur. Il dit : Si nos connaissances dérivent d'une vie antérieure à celle-ci, tous ne peuvent pas se souvenir des vérités universelles : il n'y a que ceux qui les ont apprises dans une vie antérieure; il demande com-

— — Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli neminem. — — Amant autem et ipsam (sc. veritatem), quia falli nolunt. — — Nec amarent, nisi esset aliquia notitia ejus in memoria eorum.

(1) *Solil.*, II, 34 sq.; *de Quant. an.*, 34; *de Magistro*, 45 sqq.; *Ep.*, 7, 2. Socraticum illud nobilissimum inventum. *Socraticum*, parce que Socrate l'expose dans le Ménon.

ment il se fait que nous nous souvenions des vérités universelles qui ont attiré notre attention, et non des choses sensibles que nous avons perçues dans la vie précédente (1). Mais, évidemment, ce n'est point sur de pareilles raisons que s'appuyait sa réfutation des doctrines platoniciennes; il fut dominé dans cette réfutation principalement par la doctrine de l'Église chrétienne, qui n'est point favorable à la migration des âmes; cependant on ne peut pas le blâmer d'avoir admis une hypothèse pour résoudre la question qui avait suscité l'hypothèse elle-même, pour expliquer la présence des vérités universelles dans notre âme: on peut d'autant moins l'en blâmer qu'il ne voyait pas d'autre moyen d'explication, bien loin d'en apercevoir un meilleur. Assurément, il préféra plus tard la doctrine, que l'âme, en tant qu'être suprasensible, rationnel ou intellectuel, est naturellement inséparable du suprasensible, bien plus, de l'immuable, du principe universel du sensible, et que par conséquent elle possède la faculté, si elle s'applique à ces choses, de les connaître dans le vrai. Elle n'a qu'à considérer sa propre nature et le monde qui s'y unit, pour trouver l'Éternel; c'est dans elle que réside la lumière de l'éternelle raison (2). La raison est

(1) *De Trin.*, XII, 24; *Retr.*, I, 8, 2.

(2) *Retr.*, I, 4, 4. Præsens est eis — — lumen rationis æternæ. *Ib.*, 8, 2. Fieri enim potest, — — ut hoc ideo possit (sc. anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. *De Trin.*, XII, 24. Mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic

éternelle, et tout ce qu'elle affirme est, par conséquent, d'une éternelle vérité, est vrai et demeurera tel quand le monde tout entier même aura péri. Or il se trouve aussi en nous une parcelle de cette raison, quoique d'une façon passagère, sous une forme mortelle. Devons-nous donc nous étonner que nous puissions connaître une vérité éternelle? La raison, l'éternelle vérité, est notre maîtresse (1). Elle habite en nous tous, et nous découvre tout ce que nous pouvons saisir, selon la mesure du bien proportionnée à notre nature ; quant à la volonté perverse, elle doit être considérée comme un aveuglement de notre esprit, et, par conséquent, comme un obstacle à notre connaissance. Les sens externes ne peuvent point connaître la vérité éternelle, parce qu'ils ne perçoivent que le contingent, quoiqu'ils soient en état de nous rappeler l'éternel (2). On le remarque certainement : les vues de saint Augustin ne s'écartent de sa première doctrine qu'en un point qui n'est pas essentiel ; elles ne concernent négativement que l'hypothèse d'une vie antérieure et de la réminiscence de cette vie antérieure. Elles se trouvent déjà à côté de ces hypothèses, dans ses premiers écrits. Si, en suivant l'exposition de cette doctrine, on venait à être choqué de ce qu'il est question d'une intuition du suprasensible et des vérités universelles, ce qui établit une parenté entre la doctrine de saint Augustin et le néoplatonisme, nous ferions obser-

---

ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quæ in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. *De Gen. ad lit.*, XII, 59.

(1) *De Ord.* II, 50 ; *de Magistro*, 46.

(2) *De Magistro*, 38.

ver qu'au fond de la doctrine de saint Augustin est posé en fait un mouvement de l'âme rationnelle, dans lequel doit s'effectuer l'intuition ou la connaissance, et que saint Augustin décrit ce mouvement de la raison absolument comme celui de la pensée intellectuelle, le définissant une distinction et une connexion des idées universelles que nous possédons (1).

Ainsi saint Augustin s'élève au-dessus de la connaissance des phénomènes. Sa conviction touchant les vérités éternelles repose sur les principes mêmes qui entraînent et garantissent sa conviction relativement à la vérité et au savoir en général. Ce sont ces deux notions du savoir et de la vérité qui lui fournissent une règle pour apprécier toutes les pensées; nous ne pouvons élever au sujet de cette règle aucun doute; la notion du savoir réside toujours en nous, même dans l'état d'ignorance, de non-savoir, et se fait reconnaître à nous. Il faut en dire autant de toutes les notions particulières que nous apercevons à la lumière de la vérité éternelle, et que la raison nous enseigne. L'âme possède, entre autres caractères incontestables, celui de reconnaître toutes ces notions, et c'est le fondement sur lequel repose la preuve de leur vérité. L'esprit cherche l'unité partout, et quand il ne peut la saisir dans la multiplicité, il éprouve un grand tourment; cette unité doit posséder la vérité; nous devons la reconnaître en vertu de la nature de notre esprit (2). Il n'en est pas autrement du nombre qui s'appuie sur l'unité, et pas autrement de toutes les vérités

(1) *De Ord.*, II, 30. Ratio est mentis motio ea, quæ discuntur, distinguendi et connectendi potens.

(2) *De Ord.*, I, 3. Eum (sc. animum) natura sua cogit unum quærere.

immuables. Le principe de la connaissance de ces vérités gît dans l'entendement (1). La connaissance par les sens et la connaissance par l'entendement diffèrent en ce que la première ne vaut que par rapport au particulier, et que la seconde a une signification générale. Saint Augustin remarque que, parmi nos connaissances, les unes sont pour ainsi dire un bien privé, n'étant saisies et goûtées que par un petit nombre d'hommes, tandis que d'autres peuvent être considérées comme un bien commun, puisqu'elles tombent en la possession de tous (2). Les connaissances rationnelles sont du domaine public ; la science tout entière, qui se forme de notions valables universellement, doit être regardée comme un bien commun, auquel tous peuvent avoir part également (3). Saint Augustin juge aussi nécessaire de reconnaître que nous ne pouvons apercevoir les vérités universelles qu'à la lumière universelle de la raison (4). Si nous comparons entre elles et jugeons les choses sensibles, préférant l'une à l'autre en vertu de principes rationnels, nous le faisons du haut d'une vérité qui domine le sensible et est assurée en elle-même de son propre droit en vertu de règles inva-

---

(1) *De Lib. arb.*, II, 20 sqq.

(2) *De Lib. arb.*, 19. Proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum.

(3) *Ib.*, 24 sqq.

(4) *Ib.*, 33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem hæc omnia, quæ incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter.

riables. Autre chose est d'exprimer le résultat de sa propre expérience, ses pensées, sa volonté; autre chose de conformer son esprit à des règles universelles, en exprimant, non ce que l'on est, mais ce que l'on doit être selon des lois éternelles. Dans le premier cas, l'homme peut être approuvé et cru, mais on ne connaît pas au fond ce qu'il exprime; dans le second cas on peut, au contraire, apercevoir ce que tout autre aperçoit, au sein de la même vérité présente à tous. Ce que l'on trouve en soi-même et que l'on communique historiquement, est temporaire et changeant; les aperceptions universelles jouissent de l'immutabilité et de l'éternité. On ne connaît point les aperceptions par la comparaison de plusieurs esprits, mais par l'intuition seule de la vérité inviolable (1). Nous le voyons : saint Augustin soutient la vérité des notions universelles à peu près comme Platon. Les idées platoniciennes, dit-il, ont toujours été reconnues sous différents noms; car Platon ne fut point le premier sage, et personne ne pouvait être sage sans concevoir ses idées (2).

Si nous examinons ce que saint Augustin considère comme indubitablement certain suivant les principes

---

(1) *De Trin.*, IX, 9 sqq. Aliter unus quisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens, aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. — — Unde manifestum est aliud unum quemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat, aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili æternitate consistere.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 46, 1. Si quidem tanta in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

qu'il pose, nous trouvons des connaissances de deux ordres. Il est certain à n'en pouvoir douter du phénomène sensible, du phénomène du monde, selon son expression, c'est-à-dire d'une diversité contingente de représentations allant et venant, dont l'apparition en nous ne peut du moins être niée. Mais il est complétement certain aussi de l'idée de la vérité ou du savoir, parce qu'elle doit être reconnue dans l'état même du scepticisme. La vérité est pour lui éternelle, immuable, toujours identique. Le savoir demeurerait le savoir, la vérité demeurerait la vérité, quand même le monde ne serait plus (1). La vérité ne peut point périr, pas plus que l'être et le savoir, car il n'existe point pour eux un opposé dans lequel ils puissent passer, s'ensevelir (2). La vérité est la règle d'après laquelle nous pouvons juger toutes les représentations que le temps emporte. Pour se rendre cela parfaitement clair, saint Augustin décompose la vérité en vérités, en notions séparées. La vérité de l'unité, du nombre, de ce qui réside dans la notion de l'homme, reste toujours identique. Deux fois deux égaleront toujours quatre, parce que cette vérité se trouve dans la vérité éternelle. Faut-il s'étonner maintenant que saint Augustin n'attribue pas cette vérité éternelle au monde contingent? Elle est complétement indépendante de l'existence de ce monde. Tout comme saint Augustin réunit en un les phénomènes transitoires du sensible et les appelle d'un même nom, le monde, de même il réunit toutes les vérités éternelles en une unité qu'il nomme Dieu. L'âme cherche partout l'unité. Elle doit admettre encore une unité plus haute par laquelle

(1) *Solil.*, II, 2. Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.
(2) *De Immort. an.*, 19.

tout ce qui est un est un; cette unité supérieure doit être aussi la vérité en vertu de laquelle tout est vrai ou possède sa vérité, doit être par conséquent le principe de toutes choses (1). Dieu est la vérité; si nous voulons le connaître, il faut nous détourner des phénomènes trompeurs du sensible et du monde vers le signe véridique qui permet de juger de la vérité, vers la vérité qui est connue par l'entendement et l'esprit intérieur, qui reste toujours la même et qui n'est aperçue dans aucun symbole mensonger (2). Tel est le langage constant de saint Augustin. Déjà dans ses premiers écrits où il a coutume d'exalter la raison dans une mesure qu'il désapprouva plus tard, il ne se dissimule en aucune manière que c'est Dieu qui nous éclaire, qu'il est le soleil qui verse ses rayons à notre lumière intérieure (3), qu'il est la lumière dans laquelle nous voyons les vérités éternelles. Il est l'entendement dans lequel est tout, ou plutôt qui est tout; il est de plus le principe de toutes choses (4),

(1) *De Vera rel.*, 66.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 9. Si igitur sunt imagines sensibilium falsæ, quæ discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non judicium veritatis constitutum in sensibus. Quam ob rem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quæ intellectu et interiore mente capitur, quæ semper manet et ejusdemmodi est, quæ non habet imaginem falsi, a quo discerni non possit, tota alacritate converti.

(3) *De Beata vita*, 35. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.

(4) *De Ord.*, II, 26. Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa — — et præter universa universorum quoque principium.

la raison éternelle qui nous instruit, la vérité seule subsistante (1).

On se demande naturellement comment il se fait que saint Augustin, qui a débuté par un scepticisme si profond, possède tout-à-coup une conviction qui semble être fort éloignée des bases, des principes de ses investigations. Sa foi religieuse ne dut-elle pas plutôt avoir déterminé cette conviction que l'autorité de ses principes? Nullement : saint Augustin ne regarde point comme nécessaire de s'appuyer dans ses recherches sur les croyances chrétiennes. Lorsqu'il veut montrer que Dieu est ce que la vérité est, et que nous connaissons tout seulement en Dieu, la marche de ses arguments est purement philosophique. Il part du principe que tout homme qui pense scientifiquement cherche la vérité, et, par conséquent, présuppose qu'elle peut être trouvée (2), qu'elle est. Nous ne pouvons pas considérer ce point de départ comme le principe de toutes ses convictions ; mais nous en induisons déjà ses principes sur l'impossibilité de trouver la vérité dans les phénomènes. Une vérité aussi chancelante que le serait la vérité phénoménale, sensible, ne peut le satisfaire. La notion de la vérité est immuable, et pose par conséquent aussi l'immuable. Saint Augustin, comme nous l'avons déjà remarqué, résume tout ce qui appartient au phénomène dans la notion du monde, et il oppose à cette notion celle de Dieu. On voit, d'après le rapport, la connexion de ces notions, qu'il ne lui restait rien autre chose à faire qu'à

---

(1) *De Magistro*, 38; 45; *Conf.*, XI, 10. Æterna ratio. — — Quis porro nos docet, nisi stabilis veritas? *De Trin.*, VIII, 38. Ipsius veritatis essentia.

(2) *C. Acad.*, I, 9; *de Beata vita*, 14. Nemo quærit, qui invenire non vult.

chercher la vérité en Dieu seul; mais on voit aussi que le point de vue d'où il considérait le monde comme consistant uniquement dans le phénomène sensible (1), a besoin d'être justifié. Il nous faut donc rechercher ce que saint Augustin pense être le monde, afin de voir comment il a développé ses pensées sur ce sujet.

Souvenons-nous d'abord que saint Augustin part des phénomènes internes pour établir sa conviction sur le monde en général. La certitude de son âme même lui apparaît avant toutes choses. En se plaçant au point de vue de la philosophie moderne, on s'attendrait à ce que saint Augustin établît la certitude de l'existence du monde extérieur qu'il affirmait, et qu'il devait y être poussé par les mêmes principes qui l'avaient guidé jusqu'alors; mais il ne s'était point avancé dans la voie de la méthode psychologique assez loin pour juger cela nécessaire. Il s'est contenté de poser les principes de cette méthode; il s'est d'ailleurs attaché à la manière de l'ancienne philosophie, qui, dès qu'elle a sauvé la légitimité de l'observation sensible, croit avoir renversé tous les doutes sur l'existence du monde extérieur. Il divise donc l'observation sensible, suivant qu'elle a lieu par le sens extérieur, corporel, ou par le sens interne; et il pose comme objet du premier le corps, et comme objet du second l'âme (2). Il lui paraît tout-à-fait indubitable que nous connaissions hors de nous, par notre corps, les objets extérieurs, corporels, bien que le corps pourvu de ses organes sensibles se trouve au milieu des autres

---

(1) *Retr.*, I, 3, 2. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; — — mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum.

(2) *De Lib. arb.*, II, 8 sqq.; *Retr.*, I, 4, 2.

corps et en soit affecté. Cette passiveté du corps ne demeure donc point cachée à l'âme (1).

Quoi qu'il en soit, prenant son point de départ dans la certitude des phénomènes internes, saint Augustin doit être fortement influencé par là lorsqu'il va traiter de l'opposition du corps et de l'âme. Il est vrai qu'au lieu de prouver l'existence du monde corporel, il cherche à montrer que l'âme n'est pas un corps; mais la manière dont il présente cette preuve n'est pas très profonde; il traite plutôt ses adversaires avec un certain mépris; il montre clairement qu'il a conscience de la supériorité que lui donne son point de vue dans cette doctrine. La différence entre le corps et l'âme repose essentiellement, suivant lui, sur ce que l'un est vu et observé par les sens, tandis que l'autre est le sujet qui voit, observe sensiblement, se représente et pense (2). Il conçoit encore la notion du corps d'une autre manière, qui lie l'existence du corps dans l'espace à sa divisibilité. Son étendue dans l'espace est telle, que chacune de ses parties y est moindre que le tout (3). C'est à cette conception du corps que se rattache la preuve célèbre que l'âme, en tant que simple et indivisible, en tant qu'unité véritable, ne peut être un corps. Mais saint Augustin diminue la force de cette preuve en accordant que l'âme est en effet plus simple que le corps; que, comparée avec le corps, elle est relativement simple, mais non point simple absolument, puisqu'elle est changeante, et que rien de véritablement

(1) *De Gen. ad lit.*, XII, 25; *de Quant. an.*, 41.

(2) *De Civ. D.*, VIII, 5.

(3) *De Trin.*, X, 9. Cujus in loci spatio pars toto minor est. *Ep.*, 166, 4.

simple ne peut être soumis au changement (1). Une autre raison en faveur de la nature incorporelle de l'âme est puisée dans ce qu'elle connaît l'incorporel, comme le point, la ligne (2). Mais cette manière de raisonner n'est point sans danger; nous le voyons par l'exemple même de saint Augustin : il conclut de l'intelligence infinie de l'âme que l'âme elle-même est infinie et par conséquent n'est point un corps (3); puis il remarque, d'un autre côté, que l'entendement doit être considéré comme limité, puisqu'il se comprend lui-même (4). Plusieurs preuves encore, mais d'une moindre force, sont produites par saint Augustin sur ce même sujet (5). Nous pouvons tout au plus les considérer comme des preuves auxiliaires. Mais de toutes ces preuves, celle qui soutient le rapport le plus immédiat avec les principes de sa philosophie, a naturellement aussi pour lui la plus grande autorité. Il part de ce point : les phénomènes internes de la vie, de la pensée, du doute, témoignent avec la plus parfaite certitude pour nous de l'existence de notre âme; nous l'apercevons comme le sujet des activités que nous observons dans notre conscience. On ne saurait le nier, quand même on tiendrait l'âme pour corporelle, pour air, feu et autres substances. Dans ce dernier cas, on considère toujours le sujet des phénomènes internes comme un phénomène d'un autre sujet plus reculé. C'est ce que saint Augustin juge insensé, de faire du sujet des phénomènes le phénomène du sujet (6). Il insinue

---

(1) *De Quant. an.*, 2; *de Trin.*, VI, 8.

(2) *De Quant. an.*, 22.

(3) *Ib.*, 9.

(4) *De Div.*, qu. 83, qu. 15.

(5) *Ep.*, 166, 4.

(6) *De Trin.*, X, 15. Ut illud subjectum sit, hæc in subjecto;

que c'est une pure représentation de l'imagination, une simple hypothèse, que de considérer quelque phénomène corporel comme le sujet de l'âme. Dans cette supposition, nous ne pouvons pas douter du savoir de nous-mêmes; car si nous nous savons nous-mêmes, nous devons également savoir notre substance : cela seul est su dont la substance est sue. Par conséquent la substance de l'âme ne peut encore pas être un corps; autrement elle se serait immédiatement connue comme un corps. Si elle était corporelle, elle devrait le savoir, puisque rien ne lui est plus présent qu'elle-même; et la connaissance qu'elle a de l'espèce de corporel à laquelle elle appartient devrait être une connaissance immédiate, une connaissance par intuition, de même qu'elle a l'intuition immédiate de sa vie et de sa pensée, de sa volonté et de sa connaissance (1). Il faut avouer que cette preuve part du nœud même de la difficulté; cependant, pour la développer dans toute sa force, il eût été nécessaire de poser en principe une distinction de l'âme et du

---

subjectum scilicet mens, quam corpus arbitrantur, in subjecto autem intelligentia, sive quid alius eorum, quæ certa nobis esse commemoravimus.

(1) *De Trin.*, X, 16. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. —— Nec omnino certa est, utrum aër, an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. —— Si quid autem horum esset, aliter id, quam cætera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quæ sensu corporis tacta sunt, —— sed quadam intentiore, non simulata, sed vera præsentia (non enim quidquam illi est se ipsa præsentius), sicut cogitat vivere et meminisse et intelligere et velle se.

corps plus exacte que celle qui a été rapportée précédemment. Mais saint Augustin ne paraît pas avoir senti toute la puissance de sa preuve; si l'on prétendait qu'il l'a sentie, il faudrait se mettre en quête de la raison pour laquelle, outre cette preuve, il en a cherché encore une autre, qui est plus faible.

Une circonstance exerça encore incontestablement la plus grande influence sur les recherches de saint Augustin touchant la différence qui existe entre le corps et l'âme. Voici cette circonstance : le corporel semble à saint Augustin inférieur et subordonné relativement à l'âme et à tout le spirituel; d'où il suit naturellement que le corporel doit être différent du spirituel, et ne peut même point être la substance des activités, de la vie de l'âme, car la substance se trouve placée plus haut que ses activités, ses phénomènes. Les preuves, toutefois, que saint Augustin apporte à l'appui de ce point de vue peuvent également être considérées comme insuffisantes. Sa pensée pour ainsi dire directrice, c'est que l'âme qui voit en elle le monde des corps ou plutôt les images de ce monde, qui est le principe de cette vue, qui ne voit pas seulement le corporel, mais le juge encore, doit être d'une nature plus élevée et meilleure que le corps (1). Saint Augustin conçoit donc le corps, qui

(1) *De Civ. D.*, VIII, 5. Illud autem, unde videtur in animo hæc similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulchra an deformis sit, judicatur, profecto est melius, quam ipsa, quæ judicatur. Hæc mens hominis et rationalis animæ natura est, quæ utique corpus non est, si jam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis adspicitur atque judicatur, nec ipsa corpus est.

est lié à notre âme, simplement comme un poids qui nous abaisse vers les choses inférieures de ce monde. Il est inutile de produire ici d'autres preuves établissant cette supériorité de l'âme sur le corps. Saint Augustin en fournit du reste encore plusieurs; mais elles chancellent toutes sur un point, faute d'avoir remarqué qu'il est question d'une différence spécifique et non d'une différence en degré. Le point de vue de saint Augustin ne résulte évidemment pas de toutes ces preuves, mais de la tendance générale des pensées qui l'avaient conduit au mépris de la nature corporelle. D'abord, il n'était parvenu qu'à grand'peine à s'affranchir des représentations sensibles du manichéisme; il lui avait fallu pour cela se tourner vers les doctrines des nouveaux platoniciens, qui n'accordaient que la plus humble place aux objets corporels. Dans ses premiers écrits, le dédain du corporel est à son comble. Mais il faut se garder d'admettre précipitamment que ce dédain lui a été inspiré par les doctrines de l'Église. Au contraire, plus il pénétra profondément dans ces doctrines, plus son opinion première sur le matériel fut fortement ébranlée. Nous l'avons déjà remarqué : il était d'abord convaincu que nous ne pouvions connaître le corporel que par le corporel, le spirituel que par le spirituel. Plus tard, non seulement certains passages de l'Écriture qui parlent de l'intuition spirituelle de la matière, non seulement cette observation que le corporel même ne pouvait pas être inconnu à l'œil spirituel de Dieu, le portèrent à rétracter ses assertions précédentes; mais il remarqua toujours que nous connaissions actuellement par notre corps notre vie spirituelle et celle des autres hommes, et il jugea, au moins très vraisemblablement, que nous verrions Dieu avec des yeux corporels, après la résurrec-

tion des corps (1). Cette doctrine chrétienne de la résurrection de la chair opposait effectivement une puissante digue au dédain du corporel. Saint Augustin l'avait dit aussi précédemment : on doit fuir toutes les choses sensibles ; cette prescription lui paraissait pleinement concorder avec l'affirmation de Porphyre : qu'il fallait fuir tout corps. Saint Augustin s'expliqua plus tard plus rigoureusement : ces choses sensibles qu'il faut fuir s'entendent uniquement des choses du monde présent, périssable et corrompu par le péché ; quant au nouveau corps que nous revêtirons dans un ciel nouveau et sur une terre nouvelle, nous ne devons pas le redouter (2). Ce n'est pas le corps en général qui est une charge pour l'âme, mais bien le corps soumis à la corruption, et qui doit être considéré comme un châtiment de nos péchés. Pour défendre cette opinion, saint Augustin invoque lui-même le témoignage de Platon contre ses disciples (3). Tout le corporel n'est pas changeant et périssable (4).

D'après ces recherches, il est clair que les doctrines de saint Augustin sur les deux éléments opposés dont le monde se compose, n'ont pas reçu un développement suffisant. L'hésitation de ce Père sur le sens de la nature corporelle est particulièrement remarquable, et semble être une vengeance du monde physique qu'il avait négligé d'étudier, d'explorer. La supposition que le monde cor-

---

(1) *De Civ. D.*, XXII, 29, 5.

(2) *Retr.*, I, 4, 3.

(3) *De Civ. D.*, XIII, 16, 1. Non corpus est animæ, sed corruptibile corpus onerosum.

(4) *Retr.*, I, 26.

porel est subordonné au monde spirituel ne paraît pas justifiée pleinement.

Or, ne devons-nous pas craindre que cette inexactitude dans l'investigation des notions les plus générales n'ait agi défavorablement sur les conséquences qui en furent tirées ultérieurement? Nous sommes saisis de cette appréhension dès que nous remarquons que la proposition de saint Augustin « Dieu est la vérité » a produit, comme un des fondements principaux de ses doctrines, l'infériorité du corporel par rapport à l'âme. Pour prouver que la vérité ne peut être rien de corporel, il fait valoir la mutabilité du corporel (1), à laquelle il n'accorde bientôt plus aucune valeur en général. Il nous invite, non seulement dans ses premiers ouvrages, mais toujours et sans changer, à ne point voir la vérité au-dehors, si nous voulons la trouver, mais à la chercher dans notre âme (2), et il insiste sur la connaissance de nous-mêmes, qu'il estime d'un plus haut prix que toute autre science (3); car ce n'est point dans l'homme extérieur, mais dans l'homme interne que réside la vérité. Toutes ces propositions semblent nous conduire à reconnaître la supériorité absolue de l'âme sur le corps, et elles soutiennent le rapport le plus exact avec la preuve par laquelle saint Augustin montre que nous devons même nous élever au-dessus de l'âme pour trouver la vérité. Toutefois elles présentent encore un côté qui trahit plus complétement la raison pour laquelle il donna la préférence à la vie de l'âme sur la vie corporelle. En effet, si saint Augustin distingue l'homme interne de l'homme extérieur, il remarque que

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 9.
(2) *De Magistro*, 38; *de Vera rel.*, 72.
(3) *De Trin.*, IV, 1.

non seulement le corps doit être attribué à celui-ci, mais que toute la vie sensible de l'âme lui appartient encore, ainsi que la mémoire et tout ce que l'homme a de commun avec les animaux; et il ne reste rien alors à l'homme interne que sa raison (1). D'un autre côté, saint Augustin n'en reconnaît pas moins dans les choses corporelles des principes éternels et rationnels (*rationes*), auxquels il n'est nullement d'avis de refuser la vérité (2). Nous le voyons donc : ce n'est point tant l'âme ou le phénomène intérieur qui doit l'emporter sur le corporel ou le phénomène externe, que la raison, qui se trouve dans l'âme ainsi que dans le corps à certain degré. L'essence rationnelle se laisse connaître dans l'âme de l'homme bien plus clairement, bien plus immédiatement que dans le corps, et c'est ce qui explique l'excellence que lui concède saint Augustin; et même, s'il accorde à l'âme des animaux la supériorité sur le corps, c'est uniquement parce que l'âme des animaux dénonce une parenté plus étroite avec l'âme raisonnable que le corps.

Toutefois nous devons avouer que ces pensées, qui animent incontestablement saint Augustin, ne s'offrent point dans son exposition sans ambiguïté. La preuve que nous devons chercher la vérité uniquement en Dieu est établie dans sa doctrine d'une manière chancelante. La nature corporelle lui apparaît en Dieu à une place tout-à-fait reculée, attendu que, par hypothèse, cette place est subordonnée. Puis il se contente de montrer que nous devons chercher la vérité dans un être qui est plus élevé que l'âme. Il avait été conduit là par ce qui a

(1) *De Trin.*, XII, 1; *de Div.*, qu. 83, qu. 51, 3.
(2) *De Trin.*, XII, 2.

déjà été rapporté sur l'universalité de la vérité. Chaque homme est en possession d'une âme qui lui est propre; dans ses sensations, comme dans ses pensées rationnelles, une âme se distingue absolument d'une autre; ce qui est posé comme activité de l'une n'est pas l'activité de l'autre. Par les développements de la connaissance de nous-mêmes nous sommes séparés les uns des autres (1). Mais les idées, les principes universels du haut desquels nous jugeons les phénomènes, la vérité en général qui est une, sont des biens qui nous appartiennent à tous également; ce ne sont pas des possessions privées de l'une ou l'autre âme : c'est le bien commun de toute raison; et ce bien ne peut par conséquent être cherché dans l'âme individuelle ni lui être attribué (2). On voit de suite que ce principe a pour dernier résultat de montrer que nous ne pouvons pas chercher la vérité dans l'âme particulière : il doit exister une âme universelle, une âme du monde, et saint Augustin ne prétend point le nier (3); nous ne pouvons donc point ne pas admettre que cette âme universelle est le sujet de toute vérité. Saint Augustin en donne une autre preuve

---

(1) *De Lib. arbit.*, II, 15.

(2) *Ib.*, 28. Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? Manifestissime. — — Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est. *Ib.*, 33. Sic ergo etiam illa, quæ ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. *Conf.*, XII, 34. Domine, — — veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad ejus communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea.

(3) *Retr.*, I, 11, 4.

plus catégorique encore. Nous ne pouvons pas regarder l'âme comme la règle de la vérité, pas même l'âme raisonnable, puisqu'elle se trompe (1), et qu'en général elle n'est d'aucune manière essentiellement une avec la vérité. Nos âmes aperçoivent la vérité tantôt plus, tantôt moins, et doivent s'avouer par conséquent qu'elles sont changeantes. Mais que souffre de tout cela la vérité d'après laquelle nous jugeons toute chose? Rien. Que nous la connaissions plus ou moins, elle n'en est ni plus ni moins, elle en reste toujours immuablement la même (2). Saint Augustin regarde par conséquent comme un non-sens l'affirmation des néo-platoniciens que l'âme rationnelle est immuable dans son essence. Si l'âme était immuable réellement, elle ne pourrait pas même être modifiée par son union avec le corps. Elle ne peut être considérée ni comme une partie de Dieu ni comme une effluve de Dieu, parce qu'autrement elle ne pourrait recevoir le mal en elle, ni donner au bien un plus grand développement (3). Saint Augustin rattache cette preuve immédiatement aux premiers principes de sa doctrine. Nous ne pouvons pas douter de la vérité, parce que, dans le doute même, nous l'avons devant les yeux comme la règle d'après laquelle nous jugeons nos pensées; mais nous ne pouvons pas tenir nos âmes, nous-

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 1. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vera sæpe fallitur.

(2) *De Lib. arb.*, II, 34. Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostræ aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus.

(3) *De Civ. D.*, IV, 13; VIII, 5; *c. Prisc. et Origen.*, 1; 2.

mêmes pour la vérité ; nous devons avouer, au contraire, que nous en sommes différents, parce que nous la cherchons, et que par cette recherche nous devons l'atteindre (1). La vérité s'élève bien davantage encore au-dessus des phénomènes ; car, dans la conscience des phénomènes, nous devons nous dire qu'ils sont autre chose que ce que nous cherchons, que nous les ordonnons et les jugeons selon la règle de la vérité (2). Nous devons tenir aussi cette règle pour plus élevée que nos âmes, puisqu'elle doit nous servir à les juger. Mais, bien que l'âme soit d'une nature plus élevée que le corps, elle n'atteint cependant point la perfection, attribut de la vérité immuable, de la vérité selon laquelle nous jugeons tout, et qui ne peut être jugée selon aucune autre mesure supérieure. Ainsi nous nous efforcerons de pénétrer d'abord en nous et d'y contempler la vérité qui y habite; mais nous nous efforcerons aussi de reconnaître qu'elle est quelque chose de plus élevé que nous-mêmes, qu'elle n'est point changeante comme nous, qu'elle est d'une nature impérissable, qu'elle est une vérité par laquelle nous possédons toute vérité, quelle que soit la part qui puisse nous en échoir (3).

On pourrait faire une objection à cette preuve : elle montre simplement, en effet, que la vérité doit être cherchée dans un être immuable, supérieur, élevé au-

(1) *De Vera rel.*, 72 sq. Confitere te non esse, quod ipsa (sc. veritas) est; siquidem se ipsa non quærit, tu autem ad ipsam quærendo venisti.

(2) *De Ib.*, 73 ; *de Lib. arb.*, II, 34.

(3) *De Lib. arb.*, l. c.; *de Vera rel.*, 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.

dessus même de la raison qui le cherche; mais elle ne montre pas que cet être soit Dieu. On pourrait admettre qu'il existât un intermédiaire entre Dieu et les choses changeantes de ce monde. Mais, d'un autre côté, on ne peut guère blâmer saint Augustin de s'être peu abandonné aux représentations fantastiques qui ont voulu reconnaître un tel être intermédiaire entre nous et la vérité. Ce n'est qu'en passant qu'il se laisse aller à ces imaginations, puisqu'il propose le choix de reconnaître Dieu ou comme la vérité ou comme ce qui est au-dessus de la vérité, comme le principe de la vérité (1). Il est bien éloigné ici de la doctrine de Platon, et il contredit toutes les explications que nous avons trouvées dans les Pères précédents, qui avaient, du moins en apparence, une parenté avec le platonisme. Si saint Augustin reconnaît le monde sensible, et y aperçoit la vérité que nous devons atteindre, il ne le distingue cependant en aucune manière de Dieu; il n'en fait pas un intermédiaire entre l'âme raisonnable et Dieu, il le regarde simplement comme l'ensemble des principes éternels de toutes choses, que la raison de Dieu peut embrasser (2). Nous devons admettre la vérité de ces principes, sans quoi nous devrions avouer que Dieu a créé le monde sans raison, sans connaissance (3); mais cette vérité est en

(1) *De Lib. arb.*, II, 39.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 46, 2. Sunt namque ideæ principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur.

(3) *Retr.*, I, 3, 2. Mundum quippe ille (sc. Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat irrationabiliter fecisse Deum, quod fecit, etc.

Dieu, est absolument inséparable de son être, et ne saurait subsister en aucune façon hors de lui. Rien n'est entre Dieu et nous ; nous sommes unis à lui immédiatement, car il est présent en toutes choses (1). D'où il suit que la vérité n'est pas différente de Dieu. De même, et c'est une proposition qu'il faut ajouter à ces dernières, saint Augustin pose l'être comme indifférent de Dieu. Dieu n'est pas au-dessus de l'être et de la raison, mais il est l'Être suprême (*summum esse*) et la raison parfaite (2). Toutes ces pensées témoignent d'une seule conviction : c'est que la vérité, à la connaissance de laquelle nous aspirons, et qui est déjà, jusqu'à un certain point, présente à notre âme par le fait même de cette aspiration, est le Très-Haut, le suprême que nous pouvons chercher. La vérité peut donc être conçue immuable ; car tout ce qui change est imparfait, n'est pas le suprême, et tout ce qui est imparfait est changeant. Toutes les créatures sont dans cette condition, précisément parce qu'elles naissent et ne sont point formées de rien (3). Le repos se trouve seulement dans l'absolue vérité, dans la pleine perfection ; le travail est dans l'être séparé, dans l'être imparfait. Nous travaillons tant que nous ne savons que partiellement ; nous pourrons jouir du repos lorsque nous aurons trouvé la vérité complète (4). Ainsi, saint Augustin ne pouvait pas

---

(1) *De Vera rel.*, 113 ; *de Div.*, qu. 83, qu. 51, 2 ; 4 ; 54.

(2) *De Civ. D.*, XII, 2 ; *de Div.*, qu. 83, qu. 32.

(3) *De Nat. boni c. Man.*, 1. Summum bonum, quo superius non est, Deus ; ac per hoc incommutabile bonum est ; — — ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia, quæ fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. *De Civ. D.*, XII, 1, 3.

(4) *De Civ. D.*, XI, 31. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies, in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu

penser un seul instant que la vérité immuable qu'il cherchait pût être renfermée et découverte dans le créé. Toutes les créatures sont en partie des néants, mais non absolument, car elles procèdent de Dieu; mais elles ne sont pas l'être véritable, parce qu'elles ne sont pas la vérité éternelle de Dieu : cela seul est vrai qui l'est immuablement (1). L'esprit qui cherche ne peut demeurer dans un être relatif, dépendant, comme le sont les créatures; il lui faut aspirer au principe du créé. L'âme qui apprend se contemple d'abord elle-même, mais elle est bientôt conduite à chercher son origine, et elle la trouve dans son créateur; car il est la vérité qu'elle cherche et où elle puise toute connaissance (2). Sa pensée est donc dirigée vers une chose unique : connaître la vérité, la source de son être. Elle distingue et elle agrège; sa raison consiste dans ce travail. Mais si elle distingue, c'est uniquement pour représenter l'Un dans sa pureté, le dépouiller de tout ce qui ne s'y rattache qu'en apparence ou ne s'y assimile pas complétement; si elle agrège, c'est uniquement pour rassembler toutes les parties en un ensemble qui convienne à l'Un (3). C'est l'Un auquel l'âme tend de tous ses efforts, et quand elle l'a trouvé, elle est satisfaite.

Mais si nous reprenons toutes ces propositions, que

---

ex parte scimus, sed cum venerit, quod perfectum est, quod ex parte est, evacuabitur.

(1) *Conf.*, VII, 17.

(2) *De Ord.*, II, 47 sq.

(3) *Ib.*, 48. Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quæ discenda sunt, possum discernere et connectere, et hæc vis mea ratio vocatur. — — In discernendo et connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno, pugnatum, cum connecto, integrum volo.

nous recherchions comment notre âme participe à la vérité par l'unique raison qu'elle est liée à la vérité suprême et éternelle, et que cette vérité suprême est l'être véritable, le principe de tout véritable être dans les créatures, nous trouverons ces propositions en plein accord avec cet autre point de la doctrine de saint Augustin, que nous pouvons simplement apprendre à connaître la vérité éternelle, avoir une intuition de toute vérité en Dieu, selon la mesure de nos forces. Nous ne pouvons participer à la vérité que parce qu'elle se montre à nous. Dans le fait, saint Augustin comprend l'étude et l'enseignement dans leur sens le plus profond; il prouve par l'analyse que nous ne pourrions rien apprendre au moyen des signes dont on se sert pour nous instruire, si nous n'avions au préalable une connaissance des choses indiquées par ces signes. Dieu nous présente ces choses; les paroles des hommes nous exhortent seulement à les chercher; si nous avons confiance en ces paroles, nous devons consulter la vérité qui est en nous et lui demander ce qu'elle affirme. Elle révèle à chacun tout ce qu'il peut comprendre, dans la mesure de sa mauvaise ou de sa bonne volonté (1). Ainsi, saint Augustin s'en réfère à la parole de l'Écriture : « L'un de vos maîtres est le Christ. » Mais, lorsqu'il réfléchit aussi que Dieu nous

(1) *De Magistro*, 33; 36; 38. De Universis autem, quæ intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. *Conf.*, XI, 10.

donne l'être et la vie, que toutes les évolutions spirituelles en nous sont des dons de Dieu, il n'ose plus même nous attribuer la faculté d'apprendre : de même qu'il a été dit aux apôtres qu'ils ne parlaient pas, mais que l'esprit de Dieu parlait par leur bouche, de même nous devons avouer que ce n'est pas nous qui savons, mais Dieu en nous, si nous savons toutefois dans l'esprit de Dieu (1). Assurément il n'y a pas de terme plus fort pour exprimer l'humilité dans la science. Convaincu de ces principes, saint Augustin combattit ardemment l'orgueil des philosophes qui prétendaient savoir quelque chose par eux-mêmes. Et pouvons-nous le blâmer d'avoir vu dans notre science, comme en toute chose, l'œuvre de Dieu ? Il est cependant bien éloigné de prétendre pour cela puiser la science en Dieu. Nous sommes, parce que nous pensons ; nous savons dans l'esprit de Dieu autant que le permet notre bonne ou mauvaise volonté, autant que nous pouvons comprendre la vérité que Dieu nous découvre (2).

Mais évidemment, dans cette instruction que nous recevons de Dieu et que nous recevons dans la mesure de notre bonne volonté, il s'agit encore d'une vérité plus haute que la vérité ordinaire, révélée à chacun. Nous ne pouvons point douter que Dieu ne se manifeste à nous dans toutes les choses sensibles, que toutes ces choses soient simplement les signes de sa magnificence, et que nous lui devons en conséquence des actions de

(1) *De Civ. D.*, XIII, 46. Sicut enim recte dictum est, non vos estis, qui loquimini, eis, qui in spiritu Dei loquerentur ; sic recte dicitur, non vos scitis, eis, quì in Dei spiritu sciunt.

(2) *Conf.*, XIII, 12. Sum enim et novi et volo, sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.

grâces. Les créatures périssables nous font souvenir de la vérité, mais nous sommes instruits par la vérité éternelle (1). La connaissance du sensible est pourtant autre chose que la connaissance du suprasensible; la première ne peut nous apparaître que comme un moyen, la seconde est une fin. Nous connaissons le charnel par les sens, mais le spirituel se connaît à cette lumière de la vérité dont l'homme intérieur est illuminé et dont il jouit avec un plaisir céleste (2).

En ce qui concerne la deuxième espèce de connaissance, nous devons encore établir une différence qui est fondamentale dans la doctrine de saint Augustin touchant la connaissance humaine, quoiqu'il ne produise cette différence que sous un jour douteux, la considérant sous des aspects essentiellement divers. D'un côté, il remarque la différence que met Aristote entre les développements supérieurs de la vie animale dans la mémoire, dans l'imagination, et la raison humaine dont l'essence s'applique au divin; d'un autre côté, il ne peut point accorder aux païens eux-mêmes la connaissance de Dieu, parce que la révélation chrétienne fut la première à l'apporter. Sur le premier point, saint Augustin distingue le spirituel et le rationnel; mais il avoue que souvent le langage ecclésiastique comprend par le spiri-

---

(1) *Conf.*, XI, 10; XIII, 47.

(2) *De Magistro*, 39. Namque omnia, quæ percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, hæc intelligibilia, sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, hæc spiritualia nominamus. *Ib.*, 40. Cum vero de iis agitur, quæ mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

tuel le rationnel (1). Lui-même a commis fréquemment aussi la même confusion, tout en regardant comme très important de distinguer le rationnel et le spirituel. Le rationnel, en effet, est supérieur ou plutôt le suprême : il est la vérité fondamentale de toutes choses ; le spirituel, au contraire, ne peut être considéré que comme subordonné au rationnel, quoique plus élevé que ce qui est connaissable par les sens extérieurs. Évidemment la différence en degré entre le corporel et le spirituel joue ici son rôle. Le caractère général de la différence entre le spirituel et le rationnel est que l'un est conçu par analogie au corporel, et que l'autre s'élève tout-à-fait au-dessus du corporel et garantit le rapport du corporel et du spirituel (2). Il est incontestable qu'au fond de cette division se trouve la distinction établie par les anciens entre les activités de l'âme qui sont communes aux hommes ainsi qu'aux animaux, et les développements rationnels purs. Le spirituel embrasserait donc tout le cercle des représentations formées par la mémoire et l'imagination, sans réclamer l'excitation immédiate des sens extérieurs.

Nous ne nous proposons pas d'examiner ici dans un

---

(1) En général, les expressions *esprit* et *spirituel* sont équivoques. *De Gen. ad lit.*, XII, 18. Il faut encore faire une observation sur le langage de saint Augustin : il distingue *ratio* de *intellectus*, mais comme faculté se distingue d'activité. *Serm.* XLIII, 3. *Mens* est pour lui l'âme raisonnable par opposition à l'âme animale. *De Div.*, qu. 83, qu. 7.

(2) *De Gen. ad lit.*, XII, 20 sqq. Spiritus vis animæ quædam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. — — In illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. *De Trin.*, XV, 22. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.

plus grand détail ces représentations de saint Augustin; une occasion plus convenable s'en présentera plus tard. Mais il est évident que la distinction précédente enlève au spirituel ce par quoi il était en état de soutenir sa supériorité sur le corporel. Toute sa valeur paraît consister dans le rationnel. La conviction de saint Augustin est certaine à ce sujet; mais dans le cours de ses recherches sur l'opposition qui existe entre le chrétien et le non-chrétien, il est forcé de donner un sens plus large à la connaissance spirituelle, et de lui accorder quelque chose du domaine de la raison; car il ne fait aucun doute que les païens ne participent point à la connaissance supérieure et sanctifiante de Dieu; qu'ils ne connaissent pas la vertu véritable, attendu qu'ils ne professent pas la même; qu'ils ne puissent pas voir tout ce qui remplit la sphère du rationnel. Mais il ne peut pas nier qu'ils occupent un rang supérieur aux animaux, qu'ils ont acquis une connaissance scientifique empreinte du caractère spécialement humain de la raison, et que leurs autres ouvrages portent le même caractère. Ses affirmations sont donc vacillantes; et il ne se tire de cette hésitation qu'en disant qu'il entend ici une connaissance de la vérité éternelle, qui n'est cependant pas la véritable. Il tombe d'accord que les philosophes païens ont élevé leurs regards au-dessus du créé, et ont pu apercevoir, du moins partiellement, la lumière immuable de la vérité(1). Mais ce ne fut là qu'une connaissance in-

(1) *De Trin.*, IV, 20. Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere. *Ib.*, 21. Præcelsam incommutabilemque substantiam per illa, quæ facta sunt, intelligere potuerunt.

féconde des notions universelles que nous contemplons en Dieu. Si cette connaissance n'est pas unie à l'humble foi chrétienne, si nous nous fions aux notions universelles de notre raison, nous ne pouvons être comparés qu'à des hommes qui verraient leur patrie par-delà des eaux, et ne voudraient monter l'embarcation qui les y transporterait (1). Les notions de la raison nous fournissent sans doute les preuves les plus certaines de la soumission du temporaire à des lois éternelles et rationnelles; mais dans cette voie nous ne pouvons pas arriver à découvrir l'une de ces lois, à posséder une notion d'une espèce ou d'un genre, à connaître une chose particulière dans son origine et son développement, tels qu'ils ont été fixés par la raison divine; sur tous ces points les philosophes païens interrogeaient l'histoire; s'ils avaient su tirer de leurs notions rationnelles quelque solution, ils eussent pu aussi prédire l'avenir (2). Nous le voyons donc : saint Augustin a en vue une connaissance telle de la vérité qu'elle embrasse tout. La connaissance philosophique de la vérité manifestée dans des notions universelles ne lui suffit pas, parce qu'elle n'embrasse pas en soi la connaissance du particulier.

Si nous considérons les principes généraux de saint Augustin sur les fondements de notre connaissance,

(1) *Ib.*, 20.

(2) *Ib.*, 21. Numquid enim, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, etc.? — — Nec isti philosophi — — in illis summis æternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis præterita, quæ potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura prænoscerent.

sans nous laisser égarer au milieu de ses hésitations sur la connaissance suprême, nous trouvons deux points qu'il a fixés assez fermement. D'une part, il nous confirme la certitude de nos sensations et par conséquent des phénomènes; d'un autre côté, il nous désigne les notions universelles de la science et de la vérité, qui sont aussi certaines que les sensations, et dans lesquelles il démêle une diversité de règles générales propres à fonder notre jugement sur les phénomèmes particuliers. Mais il ne s'est pas exprimé suffisamment sur la connexion de ces deux sortes de connaissances. Il est convaincu, comme nous l'avons vu, qu'il n'est point au pouvoir de la philosophie incrédule, infidèle, de découvrir la liaison des deux espèces de vérités. Peut-être a-t-il raison. Mais nous pouvons bien élever une question et nous demander si saint Augustin a scruté assez avant les deux aspects qu'il découvrait dans la science humaine, pour pouvoir rendre un compte certain de l'un et de l'autre et de leur rapport mutuel. Si nous reportons nos regards en arrière sur son horreur de la science profane, il est évident que nous devons repondre négativement à notre question, en ce qui concerne l'investigation des phénomènes. En général, cette époque n'était pas entraînée de ce côté. La philosophie de saint Augustin ne s'en préoccupe pas même, du moins d'une manière immédiate. Mais nous pouvions nous attendre à ce qu'il déployât sur les notions universelles et éternelles de la raison plus d'activité que nous n'en trouvons réellement. On pouvait croire que la notion de la vérité éternelle qui le remplissait, l'aurait conduit aussi à analyser régulièrement la diversité des notions universelles qui sont comprises dans la notion suprême. Certes, son esprit pénétrant était capable d'élever une doctrine sur ce point; mais nous voyons qu'il l'a à peine abordé. Il se sert le plus

souvent pour ses recherches des anciennes divisions de la philosophie de Platon ou d'Aristote, qu'il s'efforce quelquefois de faire avancer selon le besoin du moment. D'ailleurs, il se contente de l'unité de toutes les notions existant dans la vérité éternelle : ce qui s'excuse à cause de la tendance de son époque. Mais la direction qui lui était propre le conduisit, du reste, dans une doctrine qui devait, en une autre façon, le rapprocher de la connaissance de la vérité éternelle.

Saint Augustin satisfait trop peu aux justes exigences scientifiques qui ont été indiquées précédemment, et les suites de sa méthode défectueuse s'aperçoivent déjà d'une manière très frappante dans ses principes de la science. On remarque ces conséquences particulièrement lorsqu'il cherche à établir une différence entre le monde corporel et le monde spirituel, mais d'une manière tout-à-fait insuffisante, qui a déjà été analysée précédemment. Il se contente, en établissant cette différence, de supposer l'union du corps et de l'âme comme un axiome qu'il nous faut admettre, quoiqu'il nous paraisse merveilleux que le corporel et l'incorporel soient unis ensemble (1). Il s'appuie, pour soutenir cette affirmation, sur la foi universelle, c'est-à-dire sur la représentation ordinaire, ainsi que sur la foi chrétienne qui se fie aux sens (2). La forme du corps extérieur, selon son hypothèse, produit en quelque sorte dans le sens une autre forme; elle la façonne, bien qu'elle-même ne puisse pas être considérée comme le principe propre de cette seconde forme; car la première est purement corporelle, et la seconde, celle qui naît par l'observation, a un caractère spirituel, parce qu'elle ne peut pas apparaître sans

(1) *De Civ. D.*, XXI, 10, 1 ; XXII, 4.
(2) *Ib.*, XIX, 18.

l'intervention de l'âme. C'est pourquoi saint Augustin admet aussi qu'il y a là un effet de la volonté (1). Nous voyons qu'il ne suit pas directement la représentation ordinaire dans l'analyse de ces faits. Il fixe particulièrement ses regards sur l'attention, qui, ouvrage de la volonté, lie dans notre âme le sens ou la faculté d'observer aux objets extérieurs ; et il explique la possibilité de cette liaison par le fait même de l'observation (2). Il se rattache de préférence à l'activité spirituelle, parce que, partant de son point de vue que le corps est inférieur à l'âme, il ne veut pas accorder que l'âme puisse être déterminée ou dominée contrairement à sa volonté par le corps. Il expose fort au long que Dieu a soumis le corps à l'âme, l'inférieur au supérieur, et que le premier ne peut conséquemment rien faire pénétrer dans l'autre, comme fait un artiste dans la matière qui lui est soumise (3). Le corps de l'être vivant est animé par l'âme; il est placé sous sa domination comme une matière qu'elle doit façonner. C'est à cette œuvre que s'applique son attention, sa volonté. Mais il arrive aussi que la nature corporelle obéit plus ou moins, selon le mérite de l'âme, à la volonté qu'elle lui impose, et l'âme agit par conséquent tantôt avec une plus grande, tantôt avec une moins grande facilité sur le corps. Elle sent nécessairement le degré de son action, car son activité ne peut pas lui être cachée. Ce n'est point parce qu'elle souffre par le

---

(1) *De Trin.*, XI, 9.

(2) *Ib.*, 2. Cum igitur aliquod corpus videmus, hæc tria — — consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res, quam videmus, — — deinde visio, quæ non erat, priusquam rem illam objectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quæ videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio.

(3) *De Mus.*, VI, 8.

corps qu'elle éprouve cette sensation, mais parce qu'elle accomplit tantôt facilement, tantôt difficilement sa volonté (1). Saint Augustin conçoit deux cas opposés où les sensations extérieures peuvent être anéanties complétement : d'abord si l'action de l'âme s'exerce avec une facilité absolue, en sorte qu'aucune opposition ne soit sentie, comme dans l'état parfait de santé, où nulle souffrance n'est éprouvée ; puis, si l'empire de l'âme sur le corps, sa réaction sur l'extérieur, cessent entièrement, ce qui aurait lieu dans le cas de l'impuissance de l'âme (*summa stoliditas*) (2). Évidemment cette explication a pour but de dénier au corps toute influence sur l'âme. Le corps y est représenté comme absolument inerte, inactif, par rapport à l'âme ; il est un intermédiaire pur et simple de l'activité qui, d'un côté, procède de l'âme, puisque l'âme emploie le corps comme instrument, et, d'un autre côté, est dépendante d'une énergie supérieure qui permet à l'âme d'exercer son action avec un succès tantôt facile, tantôt difficile selon son mérite. Ainsi il n'est point accordé au corps de véritable être, mais seulement une forme, un analogue du vrai (3). Nous ne pouvons pas

(1) *Ib.*, 9. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suæ, aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. *Ib.*, 10. Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur.

(2) *Ib.*, 13; 15.

(3) *Solil.*, II, 32.

nous étonner que, marchant dans cette voie, saint Augustin n'ait accordé qu'une très petite place à la physique ; son éloignement pour cette science eut aussi pour effet naturel d'arrêter tout développement ultérieur de la tendance idéaliste qui se trahit dans les pensées rapportées précédemment. En outre, il faut observer que les conséquences théologiques de ces doctrines sont en contradiction avec les précédentes : dans le fait, et dans toute la rigueur des propositions de saint Augustin, toute observation sensible est rapportée à la manière dont l'activité supérieure de Dieu permet à notre activité extérieure de s'exercer, facilement ou difficilement. Évidemment saint Augustin est tout près d'affirmer dans ces propositions que Dieu ne nous dévoile pas seulement la vérité supérieure, mais encore la vérité des phénomènes sensibles (1).

Si nous nous demandons pourquoi saint Augustin, doué de cet esprit pénétrant qui ne peut lui être refusé, a cependant négligé cette partie de ses principes scientifiques, et l'a moins développée que les premières idées qu'il opposait au doute, nous serons conduits à penser qu'il avait des raisons pour ne rien céder des droits de la foi, en général et en particulier, dans la recherche opiniâtre de la vérité qui unit l'universel et l'individuel dans une aperception vivante.

D'après tout ce que nous connaissons déjà de saint Augustin, nous ne pouvons certainement point admettre qu'il se soit occupé à discréditer la raison, l'intelligence, ou à restreindre la sphère de ses jugements. Il est plutôt parfaitement clair qu'il nous encourage à cultiver la connaissance et à développer notre entendement. Sans l'intel-

---

(1) Ce point de vue se rapproche de l'occasionnalisme.

ligence nous ne pourrions pas même comprendre l'Écriture-Sainte; toutes les hérésies qui sont nées de la violation des textes sacrés proviennent de ce que l'on n'a pas compris le juste sens de ces textes. Saint Augustin s'élève donc uniquement contre la raison orgueilleuse qui ne veut pas reconnaître que Dieu nous a donné l'intelligence (1). Dieu ne peut pas haïr la raison en nous, la raison que nous tenons de lui comme une prérogative de l'homme sur les animaux irraisonnables, la raison sans laquelle nous ne pouvons pas même croire (2). Il est assurément rationnel que nous nous laissions conduire à la connaissance par la foi à l'autorité de nos doctrines ; mais nous devons suivre la direction, la prescription de cette foi uniquement parce qu'elle est rationnelle; et cette vue rationnelle que nous devons suivre a beau être de peu d'importance, elle précède nécessairement la raison. L'autorité que nous accordons à la foi doit être jugée, pesée (3). Ainsi saint Augustin n'admet qu'une foi fondée sur la raison, et il soutient avec insistance que cette foi elle-même nous conduit de plus en plus à des aperceptions rationnelles, car nous sommes forcés de croire dans beaucoup de cas, et des plus importants, avant de pouvoir connaître ; et, d'un autre côté, nous ne pouvons pas

---

(1) *Ep.*, 120, 13.

(2) *Ib.*, 3. Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quæramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

(3) L. c. Si igitur rationabile est, ut ad magna quædam, quæ capi nondum possunt, fides præcedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quæ hæc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. *De Vera rel.*, 45. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. *Ib.*, 46.

rester dans la simple foi, nous devons avancer toujours et chercher les principes rationnels dans ce qui a été simplement cru auparavant. Il reconnaît la sagesse de l'ancienne maxime : Si vous ne croyez pas, vous ne connaîtrez pas; une recherche doit nous conduire à une découverte, et cette découverte à une recherche nouvelle (1). Il a sur tout ceci une conviction inébranlable, et cette conviction est une portion essentielle de sa foi à la capacité que nous avons de tout apercevoir. Notre raison n'a pas de limites; tout a son principe rationnel et est accessible à la raison. Sans doute il y a beaucoup de questions dont nous n'apercevons pas aujourd'hui la solution rationnelle; mais elles en ont une, et nous la trouverons un jour (2). Ce n'est donc que la raison fausse, plongée dans l'erreur, qu'il faut fuir (3); et saint Augustin est fort éloigné de vouloir restreindre le champ de la réflexion scientifique par la foi. Il admet la foi parmi les principes de la science; il souhaite que la foi s'immisce dans la pensée scientifique, et il ne se propose en aucune façon d'élever la science sans le secours des activités de la vie rationnelle et exclusivement sur les principes particuliers de la foi.

Les vues de saint Augustin sur la foi rendent ceci en-

---

(1) *Ep.*, 120, 3; *de Trin.*, XV, 2. Fides quærit, intellectus invenit, propter quod ait propheta, nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum, quem invenit, adhuc quærit. — — Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum.

(2) *Ep.*, 120, 4. Quam (sc· fidei viam) si non dimiserimus, —— ad summitatem contemplationis —— sine dubitatione perveniemus. *Ib.*, 5. Et re vera sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit Deus?

(3) *Ib.*, 6.

core plus clair. Il prend la foi dans son acception la plus étendue. La foi ne signifie pas pour lui l'acquiescement à la pensée, l'acte de la volonté qui obéit à la pensée, quelque disposée que soit la volonté à s'y associer (1). Nous trouvons là, comme fondement, cette opinion, puisée dans la philosophie stoïcienne et répandue presque partout dans la doctrine chrétienne, que toute connaissance réclame le consentement de la volonté. La volonté, remarque S. Augustin, distingue et rapproche. Il applique à ce qui est recueilli dans la mémoire la règle universelle de la raison (2). La pensée, ou, pour nous servir d'une expression plus analytique et plus exacte, la représentation précède la foi, et la foi ou l'adhésion de la volonté suit la pensée, si toutefois elle l'accompagne; la connaissance, si elle veut se présenter, est acquise par ces deux actes. La chose se passe ainsi, même dans la connaissance des notions universelles que nous apercevons dans la vérité universelle. Mais en ce qui touche ces notions, la connaissance suit immédiatement la foi, ce qui n'a pas lieu pour les autres objets, dont la connaissance se présente souvent beaucoup plus tard (3). Il y a donc beaucoup de choses auxquelles nous croyons, sans en posséder la science; mais il n'y a rien que nous sachions

---

(1) *De Præd. sanct.*, 5. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. —— Ipsum credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.

(2) *De Trin.*, XI, 6. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quæ utrumque copulat voluntate. Quæ tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. *Ib.*, 17; *Conf.*, X, 18.

(3) *De Div.*, qu. 83, qu. 48. Quæ mox, ut creduntur, intelliguntur, sicut sunt omnes rationes humanæ, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.

sans y croire (1). Ce qu'il y a de très significatif dans cette manière de penser de saint Augustin, c'est que les objets sensibles, les événements historiques sont plus difficiles à comprendre que les doctrines de la religion (2). C'est à cause de cela qu'il réclame la foi pour tout ce que nous avons coutume d'accepter dans la vie pratique, pour l'existence du monde corporel surtout. La connaissance des vérités universelles, éternelles, est beaucoup plus sûre pour nous que la connaissance du corporel (3); nous ne croyons même à ce que nous voyons que parce que nous nous fions à l'évidence des choses présentes (4). Le chrétien est instruit à croire les sens par les choses évidentes; il doit regarder comme un devoir, sous le point de vue de sa purification qui a lieu par le temporaire, d'accorder sa foi même aux choses temporaires. C'en est donc fait du doute de l'académicien, non seulement parce qu'il attaque les phénomènes, mais parce qu'il attaque le jugement sur les choses (5). La foi, réclamée par saint Augustin pour combatre le doute de l'aca-

---

(1) *De Magistro*, 37.

(2) *De Div.*, qu. 83, l. c. Ici la partie historique est présentée positivement comme inintelligible, comme susceptible d'être crue simplement, mais non d'être comprise. Ceci se rattache à la différence établie par Platon lui-même entre πίστις et ἀλήθεια (*de Trin.*, IV, 24); mais, comme nous le verrons, il faut resserrer cette différence dans les bornes qui sont assignées dans le texte.

(3) *Ep.*, 120, 9.

(4) *Euchir. ud Laur.*, 2.

(5) *De Civ. D.*, XIX, 18. Creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis credendum. *De Trin.*, IV, 24. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus æternis, sic purganda temporalibus fidem.

démie, a une tendance exclusivement pratique. Nous devons croire parce que nous ne pourrions accomplir absolument aucun acte dans cette vie sans la foi aux choses que nous observons (1). La foi, remarque-t-il particulièrement, nous est nécessaire pour la connaissance de la volonté des autres hommes que nous ne pouvions pas voir, et il est parfaitement clair que le plus grand désordre s'ensuivrait dans toutes les relations humaines, si nous nous refusions à maintenir cette foi (2).

Mais il est évident que, dans le large sens où saint Augustin prend l'idée de la foi, on ne peut entendre ni la foi chrétienne ni en général la foi religieuse. Ce serait un pur abus de mots que d'appliquer ces preuves de la foi à la foi chrétienne. La foi dont parle saint Augustin est tout aussi bien la foi dont parle Platon. Si saint Augustin produit, comme arguments en faveur de la nécessité de la foi, des éléments de la vie qui peuvent être le fruit d'un développement plus profond de la science, il faut l'attribuer à sa tendance théologique, comme nous l'avons déjà remarqué dans les autres Pères de l'Église. Qu'il accepte la vérité du monde extérieur sur le conseil de la foi, c'est une conséquence de sa confiance en la Providence divine, mais qui n'en montre pas moins que le doute par où il a commencé n'était point encore détruit pleinement au point de vue scientifique, et qu'il avait été produit, quoique difficilement, par les principes de la science pure. Être tranquille, certain,

(1) *Conf.*, VI, 7. Quæ nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus.

(2) *De Fide rer.*, *quæ n. vid.*, 2 sqq.

voilà ce que saint Augustin voulut. La lutte qu'il soutint contre le doute dut lui montrer, d'une part, que nous devions reconnaître une vérité éternelle, et, d'une autre part, que nous avions affaire aux phénomènes sensibles, qui nous voilent l'Éternel et nous troublent lorsque nous le considérons. Ce ne pouvait donc être suffisant pour saint Augustin, que la foi nous garantît l'existence d'un monde corporel, et que l'activité pratique, au moyen de laquelle nous nous purifions pour atteindre la connaissance de l'Éternel, présupposât la vérité des choses temporaires.

Telle fut donc aussi sa tendance scientifique. Elle le conduisit à la recherche de l'Éternel, surtout de l'Éternel que nous trouvons en nous-mêmes, de l'Éternel que nous devons d'abord à la foi, puis de degré en degré à la connaissance, jusqu'à ce que nous parvenions à contempler Dieu pleinement. Afin de pouvoir suivre saint Augustin dans cette direction, nous devons exposer les principes d'où il part, la foi supérieure, la foi religieuse, dont la connaissance n'est pas la conséquence immédiate, mais qui par la connaissance mûrit progressivement.

Il y a deux points sur lesquels saint Augustin fonde la nécessité de cette foi. Le premier consiste dans notre aspiration vers un objet à venir, que nous ne pouvons pas apercevoir comme tel, mais que nous devons chercher dans la foi (1). Nous aspirons tous au bien suprême; nous devons y croire afin de pouvoir y aspirer. Telle est la foi supérieure, la foi à ce qui n'est pas vu, à ce qui n'est pas connu sensiblement. Saint Augustin ne la re-

(1) *De Civ. D.*, XIX, 4, 1. Neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet, ut credendo quæramus.

fuse point absolument aux philosophes païens mêmes ; mais il remarque avec raison que la foi ne suffit pas, qu'elle est liée nécessairement à l'espérance de pouvoir atteindre le souverain bien. Pour saint Augustin, l'espérance est donc très étroitement unie à la foi légitime (1). Quiconque, en effet, n'a pas l'espérance de pouvoir participer au souverain bien, doit douter de son salut, ne peut pas y aspirer, ni vivre comme il devrait vivre pour l'obtenir. Cette espérance implique aussi en particulier la foi à notre immortalité à cause de tout le bien qui réside en nous, et, par conséquent, comme saint Augustin l'explique plus loin, implique la foi au corps et à l'âme, parce que nous ne pouvons pas atteindre dans cette vie, ni en général dans le temps, la félicité éternelle (2). Ceci est en parfait accord avec la foi chrétienne, et nous montre que la philosophie païenne, quoique fondée sur la foi, ne possédait cependant pas la foi légitime et complète qui seule peut nous sauver. Une raison encore plus décisive, quoiqu'elle se rattache aux précédentes observations, c'est que nous sommes amenés à la foi chrétienne en considérant que l'espérance même du souverain bien nous montre le chemin par lequel nous pouvons atteindre notre but. Ce n'est que par la vue de cette route que nous pouvons soutenir notre courage et

---

(1) *De Civ. D.*, XIII, 4. Tunc est fides, quando exspectatur in spe, quod in re nondum videtur. *Enrich. ad Laur.*, 2. Cum ergo bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud quam sperantur.

(2) *De Trin.*, XIII, 25. Beatos esse se velle omnes in corde suo vident. — — Multi vero immortales se esse posse desperant, cum — — beatus nullus esse aliter possit ; volunt tamen etiam immortales esse, si possent, sed non credendo, quod possint, non ita vivunt, ut possint. Necessaria ergo est fides, etc.

trouver en nous la force de parcourir la carrière. Les philosophes païens possédaient sans doute la foi au bien suprême, mais ils ne voyaient pas le droit chemin pour l'atteindre : ils n'avaient pas confiance en Dieu ; pleins d'un vain orgueil, ils ne voulaient suivre que leurs propres pensées, et c'est pourquoi ils ont été précipités dans toutes leurs erreurs sur le souverain bien (1). Telle est la première base de la nécessité de la foi, selon saint Augustin ; la seconde est dans une harmonie parfaite avec celle-là, et n'en forme guère que le second moment. Le souverain bien n'existe point actuellement pour nous, et on le prouve par notre dépendance des représentations temporaires et par notre soumission à une vie sensible. On peut considérer cette vie comme une conséquence nécessaire de ce que nous sommes encore imparfaits et que nous devons aspirer au bien ; car une telle aspiration doit nécessairement traverser le temporaire, le sensible. Saint Augustin ne laisse pas de le faire observer ; mais il part plutôt du point de vue que toutes les créatures sont changeantes, et que leur état primitif ne peut pas être conçu comme parfait (2). Et cependant il préfère de beaucoup prendre son point de départ dans l'expérience de la vie actuelle, qui lui paraît tellement corrompue qu'il regarde comme impossible de déduire sa défectuosité du développement naturel des germes primitifs ; il le considère plutôt comme la conséquence de la dégénération, de la dé-

---

(1) *De Civ. D.*, XI, 2. Si inter eum, qui tendit, et illud, quo tendit, via media est, spes est perveniendi, si autem desit aut ignoretur, qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit? *Ib.*, XIX, 4.

(2) *Ib.*, XIV, 18 ; *de Vera rel.*, 35.

chéance du bien. C'est pourquoi sa preuve prend ordinairement cette forme : la foi nous est nécessaire pour nous purifier du péché, du mal qui s'est attaché à nous depuis les premiers temps (1). Fixés sur le suprasensible, nos yeux sont troublés par le péché; vivant au milieu du monde sensible, nous devons être sauvés par des moyens sensibles avant d'être en état d'apercevoir le suprasensible. Ces moyens portent en eux l'image et la promesse du suprasensible, afin que nous nous souvenions de ce que nous avons perdu, que par la foi nous puissions redevenir dignes de l'assistance divine et sortir de l'état où nous sommes tombés (2). Tout ce que nous connaissons, nous le saisissons dans des images sensibles, parce que nous sommes sensibles; mais nous devons, tant que nous serons soumis à ce mode de connaître, professer la foi qu'une vérité suprasensible est cachée sous les formes sensibles (3). Saint Augustin, qui part de la vérité interne et de la certitude immédiate de notre moi, de notre être, de notre pensée, de notre vie, ne regarde point comme chose étrange que nous dépendions ainsi du sensible et du corporel, qui est cependant beaucoup moins certain que notre être spirituel, lequel

---

(1) *De Civ. D.*, XI, 2. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhærendum fruendo, verum etiam ad perfruendum incommutabile lumen, — — fide primum fuerat imbuenda atque purganda. *De Vera rel.*, 45.

(2) *De Vera rel.*, l. c. Sed quia in temporalia devenimus et eorum amore ab æternis impedimur, quædam temporalis medicina, quæ non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturæ et excellentiæ, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat.

(3) *De Trin.*, VII, 11 sq.

est cependant beaucoup plus éloigné de nous que notre être matériel; néanmoins tels sont les faits : l'habitude, quelle qu'en soit l'origine, nous tient enchaînés au corporel; et, si nous sommes élevés au-dessus du matériel pendant un temps, elle nous y ramène toujours. C'est là un signe certain que nous sommes dégénérés, déchus du bien auquel il fallait nous attacher. Nous devons dominer le corps, mais nous nous laissons subjuguer par lui. C'est pourquoi nous sommes contraints de chercher nos moyens de salut dans le corporel, et au sein du corporel, pour suivre les images, les symboles du suprasensible dans la foi, mais non dans l'intuition (1). La tendance de notre esprit est accommodée à notre situation présente, et consiste à effacer dans notre mémoire l'impureté de notre vie passée, en regardant le but qui est devant nous, en cherchant avec confiance jusqu'à ce que nous atteignions la connaissance, en nous fiant à l'assistance divine, à une vie future dans laquelle la connaissance de l'Éternel pourra atteindre la perfection (2).

Ces deux points sur lesquels saint Augustin fonde sa foi soutiennent le rapport le plus exact avec la vie pratique. C'est l'avenir auquel aspire cette foi, l'avenir qui ne peut être atteint que par des actions saintes et coura-

---

(1) *De Trin.*, XI, 1.

(2) *De Trin.*, IX, 1. Perfectionem in hac vita dicit (sc. apostolus) non aliud, quam ea, quæ retro sunt, oblivisci et in ea, quæ ante sunt, extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quærentis intentio, donec apprehendatur illud, quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quæ proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciam. *Ib.*, XIV, 4.

geuses. Il rattache donc à la foi l'espérance, à l'espérance l'amour qui n'est rien autre chose que la volonté fortifiée (1). C'est par l'amour que la foi devient active ; la foi sans les œuvres est une foi morte (2). De même que nous croyons à la vérité et devons espérer en elle afin de pouvoir l'atteindre, de même nous devons aussi la désirer et y vouer tout notre amour, pour la saisir un jour. Il ne peut être consacré qu'un amour exclusif à ce qui est le Très-Haut. Quiconque aime autre chose encore que la vérité, se livre aux apparences, à l'erreur. Nous devons placer tout notre amour en Dieu, et aimer toutes choses en lui seul. L'amour doit nécessairement précéder la connaissance ; car, pour connaître Dieu, il faut en avoir acquis le droit. La connaissance de Dieu ne peut être que la récompense de nos efforts, de notre amour, et ne peut point par conséquent précéder l'amour (3). Il suit de là inévitablement qu'en général, sans le véritable amour qui est uni à la foi véritable, il ne peut naître, se

---

(1) *De Trin.*, XV, 38 fin.; 41. — Amorem seu dilectionem, quæ valentior est voluntas.

(2) *Enrich. ad Laur.*, 2; *de Civ. D.*, XIX, 27. Fides sine operibus mortua est. — — Fides per dilectionem operatur.

(3) *De Mor. eccl. cath.*, 47. Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam æternam pervenire proposuimus. Vita enim æterna est totum præmium, cujus promissione gaudemus, nec præmium potest præcedere merita priusque homini dari, quam dignus est. — — Quamobrem videte, quam sint perversi atque præposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit præmium. Quid ergo agendum est, quid quæso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. Toutefois l'amour n'est satisfait, n'est comblé que dans la vie éternelle, c'est pourquoi saint Augustin change (*Retr.*, I, 7, 4) *plena* en *sincera*.

former aucune véritable connaissance; car il n'y a pas d'autre connaissance que la connaissance de la vérité, et c'est en ce sens qu'il faut prendre tous les conseils tendant à détourner de la curiosité insensée, des recherches vaines, et à introduire dans la vraie lumière. Ils nous prémunissent contre l'investigation qui n'est pas fondée sur l'amour de Dieu, de la vérité. Mais quiconque possède cet amour peut se livrer à ses recherches sans appréhension (1). Ainsi, la vraie connaissance réclame avant toutes choses la foi, qui nous porte à nous appliquer au bien; elle la réclame, afin qu'ainsi purifiés, nous apercevions le bien et puissions contempler Dieu dans notre cœur (2). Saint Augustin reproche aux philosophes païens de n'avoir point eu cette foi, d'avoir manqué de l'espérance et de l'amour qui purifient notre âme, de n'avoir par conséquent rien pu accomplir de bon, et de n'avoir pas été capables de connaître la vérité. Et c'est pourquoi il leur refuse aussi toute vertu. Évidemment nous ne pourrions rejeter sa conclusion, si sa supposition préalable était juste. Il suppose que notre esprit, hors de la foi chrétienne, lutte en vain contre les désirs des sens, et que, subjugué constamment par le vice, il ne peut s'en purifier. Il avoue bien que la domination sur le corps et le combat victorieux contre le vice sont encore possibles; mais ce ne sont point là des raisons valides, attendu que les païens, privés de la connaissance du vrai Dieu, livrés plutôt à de mauvais gé-

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 68, 2.

(2) *Ib.*, 3. Quapropter cum vivere non possint, nisi recte vivant, nec recte vivere valeant, nisi credant, manifestum est a fide incipiendum, ut præcepta, quibus a sæculo hoc avertuntur, cor mundum faciant, ubi videri Deus possit.

nies, plaçant toute leur confiance en eux-mêmes, et gonflés d'amour-propre, n'ont pu vaincre des vices que par le pire de tous, l'orgueil, l'amour de la gloire (1).

Si nous suivons cette doctrine de la foi dans la polémique, extrêmement ardente, engagée par saint Augustin contre les philosophes païens, auxquels il reconnaissait lui-même une grande inclination pour la vraie connaissance, nous devons avouer qu'il entendait dans un sens trop restreint la foi dont il prétendait faire le principe de toute science et de toute vertu. Saint Augustin ne peut ou ne veut pas nier que la vertu existait chez les païens pour la vertu elle-même, il ne peut pas nier qu'ils aient possédé une science même des choses divines; mais, au lieu de conclure que la foi au bien et à la vérité, l'amour du bien et de la vérité résidaient en eux, il conclut, au contraire, que la véritable foi leur manquait, qu'ils ne pouvaient posséder par conséquent la vraie vertu ni la vraie science. Évidemment il fait ici l'application exclusive de la foi chrétienne. Partout où manque cette foi, où que ce soit, quelque mérite qu'il y ait d'ailleurs, on ne peut trouver place pour aucun éloge, parce qu'il n'y a pas là la couleur et l'élévation chrétienne. Sous le rapport philosophique, ces considérations nous toucheraient

---

(1) *De Trin.*, IV, 20; *de Civ. D.*, V, 13; XII, 6; XIV, 13; XIX, 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus præcepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. —— Nam licet a quibusdam tunc, cum ad se ipsas referuntur, veræ et honestæ putentur esse virtutes, nec propter aliud expetantur, etiam tunc inflatæ ac superbæ sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. *De Div.*, qu. 83, qu. 36, 4. Dei timor — inchoat sapientem. Tels sont les vices brillants des païens.

peu, et nous ne nous occuperions pas de ce moment dans l'évolution de la foi chrétienne, s'il n'était pas le point le plus important, d'où dépendît la connaissance de la vérité philosophique. Nous ne voulons en aucune manière nier qu'il y ait du vrai dans ce point de vue, et notre idée de la philosophie chrétienne se fonde même sur cette supposition; cependant nous devons craindre que, dans le développement du principe qui pose exclusivement la foi chrétienne, la foi telle que l'entend saint Augustin, comme le fondement véritablement solide de la connaissance philosophique, la connaissance philosophique de la vérité ne soit faussée dans sa méthode et dans sa direction. Mais nous ne pouvons juger de ce résultat dernier qu'en recherchant comment saint Augustin conçoit l'objet de la science, et le rapport de l'homme avec cet objet.

CHAPITRE III.

De Dieu et de la connaissance de Dieu.

Les définitions que nous trouvons dans saint Augustin touchant la notion de Dieu, ont la plupart une teneur très élevée, très générale; mais elles se résument en des formules très diverses, et la liberté avec laquelle saint Augustin use de ces formules n'est évidemment pas en lui la conséquence d'un défaut de rigueur dialectique, ou d'une tergiversation sur le rang qu'il doit assigner à l'idée de Dieu parmi les autres idées; cette liberté qu'il se donne ici provient de la conviction où il est que la pensée de Dieu est active dans toutes nos pensées, y est présente; que, conséquemment, elle ne peut être exprimée dans

une pensée particulière, et qu'il nous est peu utile de préciser dans une formule une idée qui agit partout dans toute pensée, et ne fournit jamais d'elle-même une représentation unique. On voit dominer ici la doctrine de Platon, que l'idée de Dieu est la plus haute entre toutes, et qu'elle est par cela même indéterminable. Avec nos définitions, remarque saint Augustin, nous n'atteignons pas notre but : nous présupposons forcément un objet immédiatement connu, qui n'a besoin d'aucune définition (1). C'est précisément l'objet le plus élevé de notre pensée, et nous ne pouvons le caractériser par aucune autre expression. Nous concevons Dieu avec une exactitude plus grande que nous ne pouvons le définir, et il est en vérité plus parfait que nous ne pouvons le concevoir (2). Il est douteux que nous puissions faire à Dieu l'application de nos vocables dans leur sens propre (3); et en général, saint Augustin, aspirant à la connaissance du suprasensible, remarque qu'il y a peu de termes dont nous puissions faire usage dans leur propre acception (4). Aussi avoue-t-il que Dieu est mieux connu dans l'ignorance que dans la science; bien plus, que l'âme n'a aucune science de Dieu, si ce n'est qu'elle ne peut le connaître (5). On ne peut pas facilement lui donner une dénomination; on pourrait

---

(1) *C. Acad.*, I, 15. Un objet en rapport immédiat avec l'idée de la sagesse, et l'harmonie de cette idée avec l'idée de Dieu est connue déjà par ce qui précède.

(2) *De Trin.*, VII, 7. Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

(3) *Ib.*, V, 11.

(4) *Conf.*, XI, 26.

(5) *De Ord.*, II, 44. Qui scitur melius nesciendo. *Ib.*, 47. Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat.

l'appeler l'objet le plus élevé, mais il est plutôt la cause primitive de toutes choses ; et peut-être ce nom ne convient-il pas encore à sa magnificence (1). Pour saint Augustin, qui s'était arraché laborieusement aux erreurs répandues sur Dieu, ce devait être déjà une chose importante que de déjouer ces erreurs par des formules négatives (2) ; mais il ne se dissimulait pas non plus que la négation de l'erreur elle-même présuppose une science, et il trouvait dans toute science négative une science positive et la présence de l'idée de la vérité. D'avance il ne doute donc en aucune façon que nous ne puissions connaître Dieu comme on connaît une vérité mathématique, ou telle autre conception générale d'une science, car Dieu est plutôt la lumière infinie qui éclaire tout, qu'un des objets qui sont éclairés (3); mais saint Augustin n'ignore pas que cela même est déjà une détermination de la manière dont nous devons concevoir Dieu. C'est dire, en effet, que Dieu soutient un rapport immédiat avec notre esprit pensant qu'il éclaire (4) ; que Dieu, pour le répéter, est la vérité qui se donne à tous les êtres raisonnables, et leur permet de le connaître (5).

Ainsi, il est présupposé dans saint Augustin que nous possédons une science quelconque de Dieu. Nous ne pourrions pas l'invoquer, si nous ne le connaissions pas.

---

(1) *De Doctr. Chr.*, I, 5.

(2) *De Trin.*, VIII, 3. Non enim parvæ notitiæ pars est, — — si antequam scire possimus, quid sit Deus, possumus jam scire, quid non scit.

(3) *Solil.*, I, 11 ; 15 ; *de Gen. ad lit.*, XII. 59.

(4) *De Mus.*, VI, 1. Qui humanis mentibus nulla natura interposita præsidet.

(5) *Conf.*, VII, 16.

Nous le distinguons des autres objets, puisque nous les considérons comme différents de lui (1). Nous pouvons donc aussi, de quelque manière, si imparfaite qu'elle soit, déterminer sa notion. C'est dans cette conviction que saint Augustin en cherche les déterminations générales. Ces déterminations élèvent simplement notre pensée au plus haut point qu'elle puisse atteindre. Dieu est l'Être suprême, l'être dans le sens le plus universel (*summum esse*), l'être expressément opposé à l'être particulier, car l'être particulier est un produit de Dieu (2). Il est donc aussi la vie, la connaissance, la volonté, à prendre ces choses dans le sens le plus élevé, dans un sens que rien ne dépasse, et à les fondre dans une unité parfaite où toute différence s'efface (3). Ces expressions aboutissent à un être rationnel, dont l'essence n'est rien que la pensée rationnelle, rien que la vie et l'activité. Saint Augustin s'efforce de nous faire remarquer que la raison attribuée à Dieu ne peut lui être départie selon une mesure imparfaite, comme celle d'après laquelle la nôtre nous est accordée. Car, en nous, l'être, la connaissance et la volonté forment bien une unité ; mais ils peuvent et doivent être

---

(1) *Conf.*, I, 1. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. Pour aimer Dieu, il faut le connaître. *Conf.*, VII, 16. Caritas novit eam (sc. veritatem). *De Trin.*, VIII, 12.

(2) *De Civ. D.*, XXII, 24, 1. Qui summe est et facit esse, quidquid aliquo modo est.

(3) *De Trin.*, VI, 11. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere ; et primus, ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia. *Conf.*, XIII, 12.

distingués l'un de l'autre; en Dieu cette distinction ne peut pas avoir lieu. Lors donc que Dieu est nommé l'intelligence dans laquelle est tout (1), on ajoute aussitôt, par le fait, qu'il est tout, qu'il est le principe de toutes choses (2); et l'on veut dire par là non seulement que tout est contenu en lui virtuellement, comme dans notre esprit, mais qu'il pense effectivement tout et qu'il est le principe de toutes les pensées des créatures. Ainsi, au nombre de ces définitions, qui comprennent en Dieu tout ce qui a une valeur, il faut compter aussi ces formules souvent répétées : Dieu est ce en quoi, de quoi, par quoi et au moyen de quoi tout ce qui est vrai est vrai (3); c'est également à ces formules que se rattachent les expressions négatives : Dieu désigne ce au-delà de quoi, hors de quoi et sans quoi rien n'existe (4). Il faut encore y rapporter les explications sur la notion de Dieu, qui le dérobent à tout contraste; en effet, puisqu'il comprend tout ce qui est vrai, il doit aussi exclure toute opposition en soi et ne peut être exprimé par aucune antithèse. On ne saurait rien opposer au souverain Être, que le non-être; conséquemment tout ce à quoi l'être est attribué avec droit, n'est point opposé à Dieu (5). L'infini est limité en lui ineffablement, car l'intelligence divine le comprend; sa sagesse est diversement uniforme et uniformément diverse (6). Unité et multiplicité conviennent

(1) *De Trin.*, XV, 12.

(2) *De Ord.*, II, 26.

(3) *Solil.*, I, 3. Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia, etc. *De Quant. an.*, 77; *de Vera rel.*, 113; *Conf.*, I, 2.

(4) *Solil.*, I, 4.

(5) *De Civ. D.*, XII, 2.

(6) *Ib.*, 18.

également à Dieu; ce ne sont pas des noms indignes de lui que ceux de grand, de bon, de sage, d'heureux, que nous lui donnons; même nous pouvons à bon droit adjoindre à son nom beaucoup d'autres attributs; mais sa grandeur est sa sagesse; sa bonté n'est pas différente de sa sagesse; toutes ces qualités sont une seule et même chose avec son être (1). Dieu est toujours en mouvement et toujours en repos (2); en activité, il sait se reposer, et, en repos, il sait être actif; il meut le temporaire sans être soumis au temps (3). Toutes ces formules impliquent quelque chose qui dépasse notre intelligence, et saint Augustin l'a bien senti. Il n'ignorait pas que notre pensée est subordonnée à la loi du temps : aussi exhorte-t-il à se purifier du temporaire pour concevoir Dieu (4). Il n'ignorait pas non plus que nous ne pouvons pas nous pleinement spiritualiser, et que, vivant dans le temporaire, nous avons besoin de moyens temporaires de salut; mais nous devons rattacher notre foi à ce qui est par-delà le temps, et nous devons considérer parmi les moyens de salut la promesse de la félicité future (5). Pour tout résumer, saint Augustin a recours à la formule connue, que la notion de Dieu ne peut être comprise dans aucune catégorie (6). Il prouve cette proposition de différentes manières; mais ses

---

(1) *De Trin.*, VI, 6 sqq.; XV, 7 sqq.

(2) *Conf.*, XIII, 37.

(3) *De Civ. D.*, X, 12. Temporalia movens temporaliter non movetur. *Ib.*, XII, 17, 2. Novit quiescens agere et agens quiescere. *De Trin.*, I, 3.

(4) *De Trin.*, l. c.

(5) *De Trin.*, IV, 24.

(6) *Conf.*, IV, 29; *de Trin.*, V, 6.

preuves aboutissent à deux points principaux : la simplicité et l'immutabilité dans l'éternité. Ces deux propriétés de Dieu sont, aux yeux de saint Augustin, dans une parfaite harmonie ; car le simple ne peut pas être changé, puisque tout changement présuppose une séparation de ce qui est et de ce qui fut, du sujet et de l'attribut, et par conséquent une composition (1). Or, Dieu étant immuable, il ne peut être soumis à aucun accident, et toutes les relations qui lui sont attribuées ne diffèrent pas de sa substance, et ne peuvent être conçues comme des changements en lui (2). Sa simplicité, prise dans le sens large où elle doit être prise, selon ce qui précède, exclut toute distinction de propriété, de quantité, de caractère en lui (3). Dans les choses changeantes, il faut séparer et distinguer, par le fait qu'elles sont changeantes, la substance des propriétés, des états divers ; mais dans l'être immuable, qui est immuablement un avec toutes les propriétés qui lui sont assignées, et auquel nous ne pouvons reconnaître absolument aucun principe, aucun fondement, il n'y a pas à distinguer ses attributs de son sujet. On rapporte aux créatures des propriétés auxquelles elles ont part ; mais on ne peut en rapporter à Dieu qui est plutôt le principe auquel tout vient participer, au moyen duquel toute chose a sa propriété, son attribut (4). Aussi saint Augustin redoute-t-il d'appeler Dieu une substance ; le nom d'essence lui paraît plus convenable (5) ;

(1) *De Civ. D.*, XI, 10.

(2) *De Trin.*, l. c.

(3) *Conf.*, l. c.

(4) *De Civ. D.*, XI, 10, 2 sq.; *de Trin.*, XV, 8; *Ep.*, 120, 16; *de Div.*, qu. 83, qu. 23.

(5) *De Trin.*, III, 21; V, 3; VII, 10. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiæ. Deus autem si sub-

il est d'ailleurs persuadé que toutes les expressions, quelles qu'elles soient, sont foncièrement impropres à rendre avec exactitude le notion de Dieu ; il vaut mieux adopter simplement le langage de l'Église (1). Tel est le motif pour lequel il regarde aussi comme fondées toutes les déterminations négatives de l'idée de Dieu ; car tout ce qui ne peut être convenablement affirmé de Dieu est de nature telle qu'il ne peut être saisi dans le langage humain, parce que le langage distingue toujours le sujet de ses attributs. Sans doute Dieu peut être appelé bon, car tous les hommes s'accordent sur ce point que rien n'est meilleur et plus élevé que lui, et que tout ce qui est moins bon, en tant que différant de Dieu, ne peut être nommé Dieu en vérité (2). Toutefois, il ne faut pas oublier que cette bonté attribuée à Dieu ne saurait être considérée comme sa propre qualité. Dieu est grand sans quantité, créateur sans dépendance de rien ; il préside à toutes choses du haut d'aucune position, il possède tout sans rien tenir, il est partout sans occuper de lieu, il dure éternellement sans être dans le temps, et il est exempt de toute passion (3). Si nous nommons Dieu

---

sistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est, quidquid aliud de illo ad illum dicitur. — — Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur.

(1) *Ib.*, II, 35; *Ep.* 120, 17.

(2) *De Doctr. Chr.*, I, 7; *de Lib. arb.*, II, 14.

(3) *De Trin.*, V, 2. Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

un principe, nous ne faisons qu'exprimer le rapport dans lequel nous le plaçons (1). Nous lui attribuons une foule de rapports avec les choses temporaires, avec le monde qui est créé, et avec chaque créature dans le monde; or, nous ne pouvons concevoir ces rapports que dans un sens temporaire. Mais comment attribuer à Dieu des déterminations temporaires, des accidents (2)? Saint Augustin ne veut pas même reconnaître en Dieu la pensée, dans l'acception propre du mot; ce n'est que figurément que l'Écriture parle de l'oubli de Dieu et lui attribue la pensée; car la pensée désigne une chose changeante, elle va de la possibilité à l'effet, elle donne la forme; mais en Dieu il n'y a aucune différence entre possibilité et réalité (3). Il y a trois sortes d'erreurs possibles sur Dieu : ou on le crée sur les types de son imagination, ou on le juge soit d'après les choses corporelles, soit d'après les créatures spirituelles. La première de ces erreurs est la pire de toutes, car elle attribue à Dieu ce qui n'est absolument pas et n'a aucune réalité; en second lieu, Dieu n'est point comparable à un objet corporel : car tout corporel est divisible, ses parties sont plus petites que le tout, et Dieu doit être conçu comme une unité qui est partout tout entière; enfin, Dieu n'est pas comparable aux esprits créés, car il n'est pas changeant comme les esprits (4).

On pourrait reprocher à plusieurs de ces expressions dont saint Augustin se sert pour rendre son idée de

---

(1) *Ib.*, 14.

(2) *Ib.*, 17.

(3) *De Trin*, XV, 25. Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile, quod esse etiam possit informe.

(4) *Ib.*, I, 1; *Conf.*, III, 12.

Dieu, une certaine tendance au panthéisme; et la préférence qu'il accorde à la philosophie néoplatonicienne pourrait aussi légitimer cette accusation. Mais la distinction qu'il établit inébranlablement entre le Créateur et la créature, entre Dieu et le monde, forme un contre-poids suffisamment fort à toutes les erreurs du panthéisme, et cette même distinction ne lui permet d'oublier en aucun moment ni la vérité de Dieu, ni la vérité du monde, ni la différence essentielle de l'un et de l'autre. Assurément c'est chez lui une conviction profonde que Dieu est une vérité une, et que l'éternelle vérité ne peut être considérée que comme un but de notre aspiration scientifique; mais, on mésinterpréterait cette doctrine, si l'on allait croire qu'elle anéantit l'être et la vérité du monde. L'être essentiel des choses temporaires, leur développement dans le temps ne sont l'objet d'aucun doute pour saint Augustin, nous l'avons vu; à côté de la vérité éternelle, il reconnaît la vérité des choses qui croissent dans le temps; il faut seulement que toute vérité contenue dans ces choses soit renfermée également dans l'éternelle vérité. C'est ainsi que raisonne saint Augustin pour abolir l'opinion que Dieu est le monde ou l'âme du monde : car cette opinion entraîne avec elle des représentations inapplicables à Dieu (1); c'est dans le même sens qu'il combat la doctrine professant que les âmes raisonnables sont des parties de Dieu (2). L'être parfait qu'il attribue à Dieu embrasse nécessairement en soi tout être véritable;

---

(1) *De Civ. D.*, IV, 12; VII, 5. Comme les néoplatoniciens, saint Augustin admit d'abord l'âme du monde, et il considéra le monde comme un être vivant; plus tard il révoqua cette assertion en doute, sans pourtant la rejeter entièrement. *Retr.*, I, 11, 4.

(2) *De Civ. D.*, IV, 13.

mais il l'embrasse de telle sorte qu'il n'est aucune des choses du monde; et, bien qu'il effectue tout, on ne peut cependant lui attribuer aucun de ses actes comme résultat de son activité propre, car autrement il faudrait reconnaître en lui des activités temporaires. Il accomplit tout en toutes choses, mais de telle façon que ce ne sont cependant point ses propres actions (1). Nous le voyons: ces assertions soutiennent la liberté des choses dans le monde; et cette liberté, affirmée sans hésitation, est l'arme la plus sûre contre le panthéisme. Saint Augustin la saisit dans ce sens principalement par rapport au mal. Comment soutenir la pensée que les âmes raisonnables sont des éléments de Dieu, si l'on réfléchit que ces âmes sont en proie aux faiblesses les plus profondes, qu'elles commettent les actes les plus condamnables (2)? Quand ce serait de Dieu que procéderaient toutes les forces du monde, ce ne serait pas un motif pour que les déterminations de la volonté en procédassent; les mauvaises résolutions ne peuvent pas émaner de lui, parce qu'elles sont contraires à ses décrets, contraires à la nature (3). Saint Augustin remarque bien que la volonté

---

(1) *Ib.*, VII, 30. Hæc autem facit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens cœlum et terram præsente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse.

(2) *De Civ. D.*, IV, 13.

(3) *Ib.*, V, 8. A quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. *Ib.*, 9, 4. Malæ quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quæ ab illo est.

perverse ne produit que le néant (1), mais nous verrons qu'il conçoit toutefois ce néant comme quelque chose de durable. Pour développer ces problèmes plus complétement, nous devons attendre une partie postérieure de nos recherches.

En résumant toutes ces pensées tendant moins à définir la notion de Dieu qu'à le décrire, puisque saint Augustin en énumère et en compare les attributs, soit négatifs, soit positifs, il reste comme chose essentielle, comme chose constante, après tous rapprochements faits, que, dans notre aspiration rationnelle, nous nous efforçons de connaître en général un objet très haut, suprême, parfait, une vérité unique et immuable, et que, ce but de l'essor de notre raison, nous en faisons la notion de Dieu. Partant de là, nous ne pouvons pas douter si nous devons, ou ne devons pas attribuer la vérité à cette notion. Que la vérité soit en possession de la vérité, c'est ce qui ne réclame aucune démonstration. Nous rencontrons bien quelquefois dans saint Augustin une tendance à analyser les principes sur lesquels s'appuie la foi en Dieu ; mais en examinant ces principes de près, ils se réduisent tous à ce que nous avons déjà exposé, savoir, que la notion de Dieu, une avec la notion de la vérité, emporte avec elle une certitude que nul doute ne peut ébranler. Se rattachant à la division de l'ancienne philosophie, saint Augustin trouve la notion de Dieu fondée dans les trois parties de la philosophie ancienne, selon laquelle la sagesse divine est immuable dans son être soit moralement, puisqu'elle est le souverain bien, soit physiquement, comme embrassant les principes de toutes choses, soit logiquement, comme garantissant la

---

(1) *Ib.*, XII, 8.

certitude de toute pensée (1). Mais il s'arrête surtout à ce dernier point de vue, parce que la notion de la vérité, sur laquelle est fondée toute connaissance, a immédiatement une signification logique. La vérité, dans son sens le plus élevé, dans son sens absolu, est, comme nous l'avons vu, immuable pour saint Augustin, par conséquent simple, supérieure au corporel, supérieure à l'esprit créé, et elle présente ainsi les conditions fondamentales que présente l'intuition elle-même qui nous fait admettre un Dieu (2). C'est donc une assertion purement illusoire que saint Augustin nous ait laissé la faculté de croire, ou que la vérité, que nous ne pouvons nier et qui est supérieure à notre esprit, est Dieu; ou qu'il existe quelque objet plus élevé encore que cette vérité, et que cet objet est Dieu (3): car saint Augustin n'est nullement porté, comme Platon et ses disciples, à admettre quelque chose par-delà la vérité. On ne peut rien concevoir de plus élevé que la vérité, parce qu'elle embrasse tout être véritable (4). Mais saint Augustin n'en reste pas moins fermement convaincu que Dieu est le souverain bien, de la vérité duquel nous ne pouvons douter parce que tous nous aspirons à lui (5). Sans ce bien suprême, nul bien ne pourrait exister; ce n'est qu'à la condition de participer au souverain bien qu'un bien quelconque est

---

(1) *Ep.*, 118, 20; cf. *de Civ. D.*, VIII, 6—8.

(2) *De Civ. D.*, VIII, 6.

(3) *De Lib. arb.*, II, 39. On a remarqué avec raison que l'argumentation du § 11 — 39 renfermait les germes de la preuve de l'existence de Dieu qu'on appelle ontologique.

(4) *De Vera rel.*, 57; *de Trin.*, VIII, 3.

(5) *Ib.*, 4. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

un bien véritable. Le souverain bien n'est pas très éloigné de nous, car nous vivons, nous demeurons, nous sommes en lui (1). Qu'avons-nous besoin d'une autre preuve plus explicite? Le souverain bien n'est pas différent de la vérité, car il n'y a que l'être véritable qui puisse être aimé ; notre âme aime nécessairement la vérité qu'elle cherche (2); et si elle l'aime, elle doit aussi la connaître, car on ne saurait aimer ce qui est pleinement inconnu (3). Ces preuves ou plutôt ces appels à la conviction immédiate, qui réside en nous, que la notion de Dieu emporte avec elle sa certitude, ne sont cependant point à l'abri de toute objection ; peut-être pourrait-on leur reprocher qu'elles exigent une vérité absolue et un souverain bien, mais qu'elles ne prouvent nullement que cette vérité et ce bien inconditionnés doivent être présupposés existant, car il ne suffit peut-être pas d'admettre qu'ils doivent devenir. Saint Augustin se souvient parfaitement, au contraire, que, dans la règle éternelle qui est la base de tout jugement, il ne peut pas être question de devoir être. Tout doit se diriger d'après cette règle, et il faut la considérer comme le primitif qui peut simplement être ; le devenir ne peut pas être attribué à l'éternel (4). Quoique, sous ce rapport, l'idée de Dieu soit parfaitement certaine pour saint Augustin, il ne dédaigne

(1) *Ib.*, 5.

(2) *De Lib. arb.*, II, 36; *de Vera rel.*, 21 ; *de Trin.*, VIII, 5.

(3) *Ib.*, 6; X, 1.

(3) *De Vera rel.*, 57 sq.; *Ep.* 162, 2. Habes enim librum de vera religione, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur ratione cogi Deum esse, vel ratiocinando effici Deum esse debere. — — Homo enim sapiens esse debet, si est, ut maneat, si nondum est, ut fiat, Deus autem sapiens non esse debet, sed est.

cependant pas d'insister sur la nécessité de cette idée sous le rapport physique. Ainsi, il considère la création comme la preuve d'une cause primitive, sage et parfaite. Car la création se montre ordonnée selon la bonté, la sagesse et la beauté; néanmoins toutes les créatures sont manifestement imparfaites, et reportent la pensée vers un objet plus élevé, parce que nous ne pouvons pas nous reposer sur leur imperfection. Il considère l'examen de toutes ces choses comme une simple préparation, après laquelle nous passons successivement de la nature extérieure aux profondeurs de l'âme, et de là à Celui qui est au-dessus de l'âme, à Dieu (1). Envisagé sous ce rapport, Dieu semble à saint Augustin le principe éternel de toutes formes, qui a concédé aux créatures leurs formes temporaires : c'est la beauté suprême qui comprend en soi toute beauté, mais s'élève au-dessus de toute beauté corporelle (2). Saint Augustin s'abandonne volontiers à cette dernière conception, et on ne peut méconnaître qu'elle constitue un des caractères de sa pensée; toutefois, il n'accorde nullement que nous soyons ramenés par la créature changeante à la vérité immuable (3). Car cette sorte de preuve revient simplement à dire que nous sommes unis originellement avec le principe de toute vérité, avec Dieu, et que c'est dans cette union que nous devons chercher la stabilité de toutes nos pensées.

Ainsi l'on voit que, dans la doctrine de saint Augustin, la notion de Dieu est le but suprême de toute connais-

---

(1) *Conf.*, X, 8 sqq.; *de Trin.*, XV, 3; 6.

(2) *De Vera rel.*, 21; *de Div.*, qu. 83, qu. 44.

(3) *Conf.*, XI, 10. Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.

sance, et le principe de toute science humaine; la double direction qu'il suit dans l'exposition de cette notion est donc justifiée, car il représente Dieu ou comme excédant de beaucoup notre connaissance, ou comme s'efforçant continuellement de nous rapprocher de lui en sorte d'être compris de nous autant qu'il se peut. L'incompréhensibilité de Dieu pendant notre vie temporaire est un dogme fondamental dans la doctrine chrétienne en général, aussi bien que dans la docrine de saint Augustin; nous avons déjà vu comment cette dernière doctrine prouve que toutes les formes de notre pensée sont insuffisantes pour exprimer le Très-Haut que nous cherchons. Mais cela n'empêche nullement saint Augustin de reconnaître l'utilité de nos recherches sur Dieu. En fait, de même que toute vérité est en Dieu, de même nous reconnaissons Dieu dans toute vérité. Nous le connaissons dès le moment même que nous le savons incompréhensible. Mais nous devons ultérieurement chercher dans la connaissance des créatures la vérité de Dieu : car nulle créature n'existe sans que Dieu la connaisse (1); si donc nous connaissons une créature de Dieu, nous connaissons aussi le savoir de Dieu en Dieu. C'est pourquoi nous ne devons désespérer ni trembler devant la recherche de Dieu; mais, avançant toujours dans la connaissance en général, nous devons être certains d'avancer aussi dans la connaissance de Dieu. Pour nous encourager à chercher Dieu, nous le trouvons; et afin de le trouver avec plus de satisfaction, nous le cherchons (2).

---

(1) *Conf.*, VII, 6. Nulla natura est, nisi quia nosti eam.

(2) *De Trin.*, XV, 2. Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui, quam sit incomprehensibile, quod quærebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quærit, si

En cherchant ainsi à connaître la Divinité, saint Augustin s'efforce de temps à autre de déduire les propriétés de Dieu de la notion même qu'il en a, afin, ce semble, d'atteindre immédiatement son but. Alors il est très fécond : il fait des attributs divins une longue énumération. Mais, comme nous l'avons vu par ce qui précède, saint Augustin sait qu'il rapporte des attributs à Dieu improprement. Il les réduit ensuite à un moindre nombre, et il considère comme un problème de les ramener à un seul, en les élevant par delà leur sens symbolique (1). Nous ne pouvons donc pas en douter : cette méthode d'investigation, consistant à aller de l'unité de la notion à la multiplicité des attributs, n'avait, aux yeux de saint Augustin, qu'une importance subordonnée. Il nous enseigne, avec les détails les plus scrupuleux, une autre méthode; il démontre, en invoquant l'évidence, que nous ne pouvons exister sans la connaissance de Dieu. Que personne, s'écrie-t-il, que personne ne dise : Je ne sais pas ce que je dois aimer. Qu'on aime son frère, et on aimera ce sentiment d'amour qui est Dieu (2). Lorsque nous aimons notre frère, qu'aimons-nous en lui? Une ressemblance de forme, une figure humaine, que nous avons appris à connaître par nous

---

incomprehensibile comprehendit esse, quod quærit, nisi quia cessandum non est, quam diu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur et melior meliorque fit quærens tam magnum bonum, quod et inveniendum quæritur et quærendum invenitur? Nam et quæritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quæratur avidius.

(1) *De Trin.*, XV, 6 sqq.

(2) *Ib.*, VIII, 12. Nemo dicat, non novi, quid diligam. Diligat fratrem et diliget eandem dilectionem.

et par autrui? L'aimons-nous parce que nous connaissons en général l'espèce, le genre auquel il appartient? Nullement; car, nous aimons aussi les morts; nous croyons que ce que nous aimions en eux leur a survécu. C'est donc seulement ce qui est éternel, ce qui est indépendant des conditions de la vie temporaire que nous aimons dans les hommes, c'est-à-dire le bien, le juste. Supposons que nous n'ayons aimé personne, parce que nous n'avons vu dans personne l'esprit de justice, et ajoutons que nous ayons ensuite reconnu que nous nous trompions: alors notre amour s'éveillera, s'appliquera, et nous aimerons, ne fût-ce que dans l'éventualité, dans l'espérance d'une amélioration de la part de l'objet de notre amour. Notre affection pour les hommes est passagère, parce que nous la leur appliquons moins directement qu'au bien qui est ou réel, ou possible en eux. Or, si nous devons aimer quelque chose, nous devons connaître ce quelque chose. Nous pouvons bien constater l'esprit en nous; mais pour apercevoir l'esprit de justice, il faut que nous soyons justes nous mêmes. Personne ne peut aimer le juste, à moins d'être juste, car il doit puiser en lui sa connaissance de la justice. Personne ne peut même vouloir, qu'à la condition d'être juste en soi. Mais le juste ne peut pas non plus savoir qu'il est juste, s'il ne trouve pas en lui une règle générale au moyen de laquelle il apprécie toute justice et la sienne propre. Ainsi notre amour est exclusivement dirigé vers le juste, et nous ne trouvons pas le juste absolu en nous, mais dans l'éternelle vérité de Dieu. Si donc nous aimons, nous devons connaître Dieu, dans lequel nous aimons tout ce qui est digne d'amour. Dieu est l'amour lui-même, et quiconque sait ce qu'est l'amour, sait ce qu'est

Dieu (1). On le sait d'autant mieux que l'on connaît plus intimement son prochain, qu'on l'aime, sans en faire le but de son amour (2). Celui qui aime véritablement, doit connaître aussi le bien, l'éternellement aimable, Dieu. Embrassez l'amour, c'est-à-dire Dieu, et embrassez Dieu dans l'amour. Dieu est cet amour qui associe tous les anges et tous leurs serviteurs par le lien de la sainteté, qui se soumet toutes choses, qui est plus près de nous qu'aucun de nos frères, et qui, étant plus près, est mieux connu et plus certain (3). Nous

---

(1) *De Trin.*, VIII, 9. Amamus enim animum justum. — — Quid autem sit justus, unde novimus, si justi non sumus? Quod si nemo novit, quid sit justus, nisi qui justus est, nemo diligit justum, nisi justus. — — Ac per hoc, si non diligit justum, nisi justus, quomodo volet quisque justus esse, qui nondum est? Non enim vult quisquam esse, quod non diligit. — — Qui ergo amat homines, aut quia justi sunt, aut ut justi sint, amare debet. Sic enim et semet ipsum amare debet, aut quia justus est, aut ut justus sit; sic enim diligit proximum tamquam se ipsum sine ullo periculo. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quoniam se ad hoc diligit, ut sit injustus, ad hoc ergo, ut sit malus, ac per hoc jam non se diligit. *Ib.*, 10. Qui proximum diligit, consequens est, ut et ipsam præcipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet. Consequens ergo est, ut præcipue Deum diligat. *Ib.*, IX, 11; XIV, 21; *Solil.*, I, 7; *de Civ. D.*, XIX, 8; *de Vera rel.*, 88 sqq.

(2) *De Trin.*, VIII, 12. Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit.

(3) *De Trin.*, VIII, 12. Ecce jam potest notiorem Deum habere, quam fratrem; plane notiorem, qui præsentiorem, notiorem, quia interiorem, notiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio. quæ omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis nosque et illos conjungit invicem nobis et subjungit sibi.

comprendrons maintenant saint Augustin, lorsqu'il s'écriera : l'amour connaît la vérité, connaît l'éternité (1). C'est dans un sens analogue qu'il nous exhorte à pénétrer en nous, parce que nous y trouverons ce que nous cherchons, Dieu, qui est présent dans tout cœur rempli d'un véritable amour; de même, nous devons conduire les autres âmes à Dieu, si nous reconnaissons en lui le bien qui peut seul être aimé véritablement (2). Il se présente sans doute dans notre amour un bien inconnu; ce bien, nous l'aimons exclusivement à cause de la beauté que nous y découvrons; l'amour de Dieu même que nous ressentons n'est possible qu'en supposant que nous avons connu Dieu dans l'amour (3). Dans tout amour, c'est l'amour qui est aimé; et Dieu étant l'amour, l'objet de l'amour c'est donc Dieu. Tout ce qui peut aimer, aime Dieu sciemment ou à son propre insu (4).

Nous voyons comment les doctrines de saint Augustin embrassent résolument les tendances pratiques du christianisme. La connaissance de Dieu, c'est-à-dire toute véritable connaissance, est édifiée sur l'amour, qui n'est autre chose que la volonté corroborée, même sur

---

(1) *Conf.*, VII, 16.

(2) *Ib.*, IV, 18. Si placent animæ, in Deo amentur, quia et ipsæ mutabiles sunt et in illo fixæ stabiliuntur, alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum, quas potes, et dic eis : hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit hæc et non est longe. *De Trin.*, VIII, 11. Ecce Deus dilectio est; ut quid imus et currimus in sublimia cœlorum et ima terrarum, quærentes eum, quid est apud nos, si nos velimus esse apud eum?

(3) Ce point est déduit très explicitement *de Trin.*, X, 2. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.

(4) *Solil.*, I, 2. Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.

l'amour juste, qui seul est l'amour en vérité; car ce que nous nommons amour, par abus de termes, n'est que le désir (1). L'amour sensuel est donc éliminé ici; l'amour moral, l'amour du bien présuppose seul la connaissance de Dieu. Nous ne devons aimer que le juste et le bien dans l'homme; et ce n'est pas l'homme dans son existence intégrale qui doit être l'objet de notre véritable amour, c'est seulement ce qui est aimable en lui : tout doit être apprécié à sa valeur. Nous devons nous aimer nous-mêmes; mais ce qui est mal en nous, nous devons le haïr. L'amour départira donc à chacun sa valeur avec une parfaite justice; il aimera plus le meilleur, moins le pire; il aimera Dieu, en tant que le souverain bien, par dessus toutes choses, et toutes choses en Dieu, parce qu'il embrasse tout (2). Pénétrant dans les replis de l'âme les plus secrets avec cette sagacité qui en fait un grand maître, saint Augustin approfondit cet amour du bien, de Dieu, jusque dans ses nuances. Le vice même nous exhorte à la vertu; la curiosité nous invite à la connaissance qui ne se repose que dans l'Éternel; l'ambition n'aspire à rien, si ce n'est à la puissance, à la liberté dans l'action, qui ne s'acquiert qu'en se soumettant à la volonté de Dieu; la volupté n'est que le repos exempt de besoin, qui trouve sa place en Dieu seul. Ainsi, l'as-

(1) *De Trin.*, VIII, 10; IX, 13; *de Div.*, qu. 83, qu. 35, 1.

(2) *De Vera rel.*, 93. Et hæc est perfecta justitia, qua potius potiora et minus minora diligimus. Sapientem animam atque perfectam talem diligat, qualem illam videt; stultam non talem, sed quia esse perfecta et sapiens potest; quia nec se ipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam, nec fiet quisquis, qualis cupit esse, nisi se oderit, qualis est.

piration, l'amour de toute la nature tend vers Dieu (1). Mais comme nous ne devons apprécier toutes choses que d'après le bien suprême, nous ne devons également aimer tout qu'en Dieu. Cet amour ne peut jamais suivre un ordre inverse. Sans doute l'amour des créatures peut se changer en désir s'il dévie de sa ligne, de sa voie véritable, et il peut ne pas aimer les choses d'après leur vraie valeur; mais la vertu consiste à observer l'ordre de l'amour (2).

Maintenant on comprendra également comment saint Augustin fut conduit à attacher une grande importance à la beauté de Dieu. On peut bien dire une plus grande importance que ne le comportait le point de vue chrétien, qu'on ne pouvait l'attendre surtout de la pensée d'un Romain qui fondait moins intimement ensemble le beau et le bien que ne le faisait la pensée grecque. Saint Augustin revient et insiste souvent sur cet attribut de Dieu, la beauté. Il trouve la beauté de Dieu en rapport avec la mesure qu'il convient de lui appliquer, et qu'il porte aussi en lui-même. Cette mesure est toute divine sans contredit : car, en Dieu, ni il ne manque quelque chose, ni il n'y a rien de superflu (3). La beauté de Dieu s'accorde également avec la vérité ; car rien n'est plus beau que la vérité suprasensible et immuable (4). Dès lors,

---

(1) *De Vera rel.*, 72 sqq.; brièvement résumé, 101.

(2) *De Civ. D.*, XV, 22. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari et male; bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. — — Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris.

(3) *De Ord.*, I, 26; II, 51; *de Beata vita*, 34; *c. Acad.*, II, 9.

(4) *Ep.* 118, 23; *de Trin.*, XV, 8.

ainsi qu'on devait s'y attendre, notre amour ne doit pas être un désir sensible : toute sensibilité est exclue par la beauté de Dieu ; mais ce qui va surprendre, c'est que Dieu est le principe de toute beauté corporelle, sensible, qu'il informe intérieurement ses créatures, comme un artiste (1). Dieu est la forme qui façonne tout, âme et corps ; il est la forme éternelle qui ne s'étend ni dans le temps ni dans l'espace, et qui configure cependant le temporaire et l'étendue (2). Tout cela se rattache au principe que le beau seul peut être aimé (3). Ce point de vue peut être douteux, mais toujours est-il qu'il imprime une direction plus générale, qu'il ramène du moins à une voie que, d'après sa manière de demander la connaissance de Dieu exclusivement au développement moral, on pouvait s'attendre à le voir négliger. L'amour, principe de toute morale, soutient le plus intime rapport avec la nature ; et, le christianisme n'ayant jamais nié que Dieu se fût révélé à nous dans la nature comme créateur et conservateur de toutes choses, saint Augustin n'a pas manqué de saisir ce côté du christianisme. La tendance caractéristique de ses pensées lui fait surtout reconnaître la révélation de Dieu dans la beauté des choses naturelles. Dieu nous parle dans chaque objet par les traces de son esprit divin, qui sont empreintes sur ses œuvres ; au moyen même des formes corporelles, extérieures, dont nous ne sommes que trop enclins à nous éprendre, Dieu nous rappelle à nous-mêmes et nous pousse à juger de la beauté par la loi éternelle : car toutes

(1) *De Civ. D.*, XII, 25.
(2) *De Lib. arb.*, II, 44 sqq.
(3) *De Mus.*, VI, 38.

ces formes sont belles, et sont disposées avec mesure et selon un ordre de rapports numériques déterminés; de telle sorte que nous sommes invités à puiser à la source de cette beauté qui réjouit le cœur et attire à elle par l'amour (1). Tout ce qui existe n'existe que par la forme, la mesure, le nombre, éléments de la beauté; si l'on voulait faire abstraction de ces conditions, tout retomberait dans le néant. Mais les choses ne tiennent pas leur forme d'elles-mêmes, elles la tiennent de la source de tout être, de la forme éternelle, qui doit par conséquent être considérée comme la source de toute beauté, et qui seule mérite amour, puisqu'elle rend tout aimable (2). L'adoration d'un Dieu unique nous porte aussi à être satisfaits de tout ce qui renferme du bien en soi, car par cela nous sommes reliés au tout, au principe de tout bien. Ce n'est pas la partie que nous devons honorer, mais l'unité qui embrasse le tout (3). Saint Augustin trouve l'amour en chaque chose, bien qu'à des degrés différents; les animaux eux-mêmes qui sont dépourvus de raison, les arbres, les éléments inanimés,

---

(1) *De Lib. arb.*, II, 41. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quæ operibns suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quæras, unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas te id, quod adtingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas, quæque pulchra sentis exterius. *Ib.*, 43. Nutus tui sunt omne creaturarum decus.

(2) *Ib.*, 42 sqq. Les trois degrés de la beauté que distingue Plotin, et après lui Shaftesbury, se trouvent également indiqués *de Div.*, qu. 83, qu. 78.

(3) *De Vera rel.*, 112.

offrent également une aspiration à connaître qui ne peut être assimilée qu'à un amour sans conscience réfléchie ; mais nous devons aimer l'Éternel qui est répandu dans toute créature, car partout la force créatrice réside, est présente intelligiblement (1).

En reconnaissant ainsi l'amour pour Dieu jusque dans les phénomènes de la nature, on s'expose à permuter le physique avec le moral; et ce danger ressemble à celui qui s'ouvrait déjà précédemment sous les pas de saint Augustin lorsqu'il comprenait la foi sous une notion trop étendue, et ne distinguait pas assez rigoureusement la foi universelle de la foi religieuse et chrétienne, qui est plus élevée. Néanmoins la distinction, que nous avons déjà remarquée entre l'amour avec conscience et l'amour sans conscience, indique du moins la limite qui sépare l'amour des êtres raisonnables de l'amour purement naturel. Puisque nous devons chercher à connaître Dieu par l'amour avec conscience, par l'amour réfléchi, nous sommes donc poussés, au fur et à mesure du développement et de l'énergie de notre volonté, à nous élever vers le bien suprême comme vers la suprême connaissance. L'amour est donc lié très étroitement à la foi et à l'espérance, mais parvient plus haut que l'espérance, car il est l'accomplissement de ce qui est cru et de ce qui est espéré; il confirme la connaissance de l'objet que nous poursuivons, et nous unit véritablement à cet objet. Nous ne pouvons point posséder le bien sans l'aimer, et nous ne pouvons pas le connaître sans le posséder (2), mais nous le possédons dans l'amour. Pour connaître

(1) *De Civ. D.*, XI, 28.
(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 35; *Enrich. ad Laur.*, 31.

Dieu et pour atteindre aux vérités de la foi, but de saint Augustin, il est nécessaire que nous soyons bons; or ce n'est point par leur science du bien, mais par l'amour que le bien leur inspire, que l'on peut juger de la bonté des hommes(1). De sorte qu'il y a deux connaissances du bien: l'une inféconde, morte, qui ne renferme pas en soi le bien réel et la véritable science du bien; l'autre, plus élevée, qui, sans la présence et la véritable possession du bien, est inconcevable(2). La première est la connaissance philosophique, qui est sans amour et remplie d'orgueil; l'autre est la connaissance chrétienne, qui puise dans l'amour de Dieu une impulsion pratique pour nous élever vers le Dieu que nous aimons et pour nous porter à l'imiter dans sa bienfaisance(3). Cette connaissance est pure de toute fierté, car elle n'est pleine que d'amour et de Dieu (4). Plus nous nous attachons fermement à Dieu, moins nous aimons ce qui nous est propre (5). C'est pourquoi il est utile, pour parvenir à la connaissance de Dieu, de nous purifier préalablement de la souillure du péché et de l'amour du temporel, mais de telle sorte, toutefois, que nous ne ressentions pour le temporel nul dédain; car, puisque nous sommes dans cette vie, et

---

(1) *De Civ. D.*, XI, 28. Neque enim vir bonus merito dicitur, qui scit, quod bonum est, sed qui diligit. *Enrich. ad Laur.*, l. c.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 35, 1.

(3) *De Civ. D.*, VIII, 17. Religionis summa imitari, quem colis.

(4) *De Trin.*, VIII, 12. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiæ, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?

(5) *De Trin.*, XII, 16. Tanto magis inhæretur Deo, quanto minus diligitur proprium.

que nous avons besoin de préservatif contre les maladies par lesquelles nous tenons au temporel, il nous faut chercher dans le temporel les secours qui nous sont nécessaires (1). Ainsi nous le voyons : toutes ces assertions de saint Augustin présupposent une double espèce de connaissance. Mais cette distinction a-t-elle été établie avec assez de fermeté, c'est ce qu'il est difficile de soutenir. Saint Augustin conclut simplement d'un effet supposé à sa cause, lorsqu'il attribue aux philosophes païens la connaissance de Dieu et même de la Trinité, tout en doutant néanmoins si la connaissance antique de ces objets est la vraie; car elle ne conduit point aux actions justes, elle ne détourne point du polythéisme, et elle n'engendre point cette humilité de cœur qui reconnaît le divin jusque sous la figure humaine du Sauveur (2). Nous ne pouvons méconnaître dans ce raisonnement le principe platonique, ou plutôt socratique, que la vraie science doit aboutir aux justes actions et aux sages opinions; mais, étant supposé ce principe, comment l'accorder avec cette autre hypothèse de saint Augustin, que notre connaissance est indépendante de la pureté pratique de notre âme, indépendante de notre amour et de notre volonté? Aux termes de cette dernière proposition, nous pourrions raisonner ainsi : puisque les anciens philosophes étaient en état de connaître la vérité, et même la vérité suprasensible de la Trinité, ils ont dû également posséder l'amour du suprasensible, de Dieu. Assurément les assertions de saint Augustin ne s'accordent point ici avec ses principes; et ses principes, bien qu'en

(1) *Ib.*, IV, 24.
(2) *De Civ. D.*, X, 29.

parfaite harmonie entre eux, ne sont point éclairés de cette vive lumière qu'aucun doute ne peut assombrir.

C'est un fait, qui naturellement nous frappe beaucoup, que saint Augustin, sans attribuer aux philosophes païens la véritable connaissance, leur accorde cependant la connaissance de la Trinité, car la doctrine trinitaire semble particulièrement caractériser le christianisme. Sans doute saint Augustin pense que les philosophes païens n'ont aperçu cette doctrine qu'à travers un nuage, mais il n'est nullement disposé à concéder aux hommes la parfaite connaissance de la Trinité; nous ne la voyons que réflétée dans un miroir (1), nous ne pouvons pas la comprendre pleinement, nous aspirons simplement à nous l'expliquer par des images, qui ne lui sont, toutefois, nullement adéquates (2). Lors donc que saint Augustin trouve notre connaissance relativement à la Trinité assez semblable à la connaissance philosophique, il fait supposer évidemment qu'il ne trouvait pas dans la Trinité l'essence ou le point central de la pensée chrétienne; car s'il en avait jugé ainsi, l'ancienne tradition sur la Trinité platonicienne ne l'eût certainement pas épouvanté. En recherchant les faits, cette tradition eût été facilement ébranlée. Mais il est conforme au développement polémique de la science de la foi d'attribuer toujours à la Trinité la plus grande importance, d'en faire le fondement de la connaissance, qui s'édifie bientôt dans la polémique. La doctrine de la grâce s'accorde pleinement aussi, aux yeux de saint Augustin, avec la doctrine de la Trinité, mais elle n'y est pas liée toutefois si inséparablement que saint Augustin n'autorise une intuition

(1) *De Trin.*, XV, 44.
(2) *Ib.*, 11; 42 sqq.

de la Trinité sans connaître la grâce dans sa vérité tout entière. Pour mettre ce point dans son véritable jour, nous devons jeter encore un regard sur la doctrine trinitaire, telle que la professait saint Augustin.

Nous devons dire qu'en général saint Augustin n'a point fait avancer cette doctrine, bien qu'il y ait appliqué une grande activité. Il s'attache avec ardeur à des points accessoires : l'obscurité mystérieuse du sujet semble l'avoir porté à croire que la Trinité renfermait encore un autre mystère que celui qui avait été reconnu jusqu'alors. Il s'engagea dans une série de recherches qui furent plutôt propres à cacher le point essentiel qu'à le mettre en lumière. Néanmoins l'important pour saint Augustin, comme déjà pour les Pères de l'Église qui avaient développé la doctrine trinitaire, ce fut d'établir avec fermeté une ligne de démarcation entre le principe primitif, absolument simple et immuable de toutes choses, puis le Fils qui crée, conserve et gouverne tout, enfin le Saint-Esprit qui nous sanctifie, nous éclaire, nous élève, et opère ainsi tout le bien en nous (1). Quoique saint Augustin reconnaisse les propriétés des trois personnes, il ne les laisse cependant point se manifester partout avec une égale énergie. Il conçoit la Trinité sous deux modes différents qu'il faut bien distinguer : suivant l'un, il ne comprend la notion de Dieu qu'en général et par rapport au monde entier; suivant l'autre, il est préoccupé de la relation de Dieu avec les objets individuels du monde; c'est donc sous le premier mode de conception qu'il travaille presque exclusivement à démêler autant que possible les propriétés des personnes divines. Sous le premier

(1) *C. Maxim. Arian.*, II, 2; 5; *Coll. c. Maxim. Arian.*, 13; *Conf.*, XIII, 6 sqq.

de ses points de vue, il a pour principal but d'établir qu'on ne saurait attribuer à une personne ce qui ne peut convenir à l'autre, et à empêcher ainsi de briser la divinité et l'activité parfaite d'une des personnes trinitaires. La création du monde est attribuée au Fils; mais, remarque saint Augustin, le Père et le Saint-Esprit ont également contribué à cette œuvre; le pardon des péchés appartient en propre à l'Esprit-Saint, et cependant toute la Trinité coopère à les remettre. Les œuvres que l'on rapporte à l'une ou à l'autre personne, constituent la forme, le caractère de cette personne, mais sont accomplies par toutes les autres concurremment (1). S. Augustin observe donc une distinction entre les trois personnes de la Trinité, tout en reconnaissant l'impropriété de l'expression de personnes, ainsi que de toute la terminologie ecclésiastique (2); il considère ces termes comme des manières de comprendre et des formes de langage insuffisantes; nous ne pouvons pas exprimer notre pensée d'un seul jet, mais seulement par une série de mots qui se succèdent dans le temps (3). Selon saint Augustin, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne se distinguent que dans la relation de l'un avec l'autre, mais cette relation ne peut être considérée comme un accident pour la substance divine, parce que cette substance ne renferme rien de changeant (4). Les trois personnes en Dieu n'en font qu'une,

---

(1) *De Trin.*, I, 8; *Serm.*, 52, 7 sqq.; 71, 28, 33. Proprium est opus Spiritus Sancti. Patre sane et Filio cooperantibus, quia societas est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus.

(2) *De Trin.*, V, 3; 10; VII, 7; 9.

(3) *Ib.*, IV, 30; *Ep.* 11, 4. Propter imbecillitatem nostram, qui ab unitate in varietatem lapsi sumus.

(4) *De Trin.*, V, 6; VIII, 9. Substance et qualité ne sont naturellement pas distinctes dans les personnes de la Trinité. *Ep.*, 120, 16.

parce que pour Dieu il n'y a pas de différence en degré (1); ces personnes exercent une action également puissante sur le monde, elles ne diffèrent entre elles que par leurs rapports l'une avec l'autre. Le Dieu unique s'appelle *Père* par rapport au Fils, *Fils* par rapport au Père, *Saint-Esprit* par rapport à la force spirituelle d'où émane le souffle divin (2). On ne peut se dissimuler que ce mode de conception ne tende encore à surenchérir sur la mystique obscurité de la doctrine trinitaire : car tout se trouve placé sur un terrain qui n'est que pour Dieu, et point pour nous. Seulement on peut considérer les formules de saint Augustin comme des précautions tendant à prémunir la doctrine de la Trinité contre toute apparence de polythéisme.

Saint Augustin laisse ensuite une grande liberté dans les recherches sur le rapport de la Trinité avec les objets individuels du monde. Mais ces recherches ne peuvent porter que sur des analogies; et comme ces analogies doivent être appliquées aux personnes divines, on peut redouter qu'au fond apparaisse trop clairement la simplicité de Dieu; de là l'avertissement que, si nous comparons les différences des choses créées aux différences des personnes trinitaires, nous nous gardions de concevoir entre ces personnes une ligne de démarcation aussi profonde qu'entre les créatures (3). En fait, cette précaution à prendre détruit tout le résultat des analogies, mais saint Augustin n'en donne pas moins essor à sa mobile imagination pour établir les analogies les plus variées. Il

(1) *De Trin.*, VII, 11; VIII, 1 sq.

(2) *Ep.*, 238, 14.

(3) *Conf.*, XIII, 12. Longe aliud sunt ista tria, quam illa trinitas. *De Trin.*, XV, 12.

suit en cela les mêmes errements où nous avons vu déjà engagé Grégoire de Nysse ; seulement il déploie une plus riche fécondité. Nous pouvons nous dispenser de nous étendre à ce sujet, parce qu'il est clair que ces comparaisons aboutissent plutôt à la connaissance des créatures qu'à celle du créateur. Il suffira de faire remarquer que saint Augustin, comme Grégoire de Nysse, présuppose en toutes choses un vestige de la Trinité, par la raison que l'œuvre doit répondre à son auteur et porter les marques de son caractère (1); nous ajouterons que saint Augustin cherche à prouver de différentes façons ces traces de Trinité, mais qu'il laisse percer une certaine monotonie de méthode qui influe sur sa pensée généralement pénétrante, mais insuffisamment développée. Le procédé ordinaire pour montrer la Trinité dans les créatures individuelles se résume dans cette formule : il faut distinguer en chaque chose son existence en général de son existence en particulier, et toutes deux de leur accord avec le tout ; c'est à ces trois moments distincts en chaque objet que correspond la Trinité divine. Car l'existence en général est pour saint Augustin le principe premier, le fondement des deux autres principes, et, pour ainsi dire, la substance, l'étoffe des choses ; quant à l'existence particulière par laquelle chaque chose est ceci ou cela, elle donne aux choses leur forme qui, créée selon la sagesse du Verbe, communique à toutes choses le rationnel et la vérité ; enfin, l'accord du particulier avec le général, des parties avec le tout qu'elles composent, correspond à l'amour, dans lequel l'Esprit-Saint relie ensemble le Père et le Fils (2). Cette manière la plus générale de trouver le

(1) *De Trin.*, VI, 2.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 18. Omne, quod est, aliud est, quo

type de la Trinité dans chaque chose, n'a cependant pour saint Augustin qu'une signification subordonnée. Convaincu que l'âme est plus relevée que le corps, l'homme intérieur plus relevé que l'homme extérieur, et, de plus, que la créature est d'autant plus haute que le divin s'exprime en elle plus manifestement, saint Augustin part de cette conviction, et il s'efforce principalement de constater des traces de la Trinité dans la création spirituelle et raisonnable. Il reconnaît la Trinité dans l'existence de l'esprit, composé de la connaissance ou de l'entendement, de la volonté et de l'amour : trois éléments que nous devons sans doute distinguer l'un de l'autre, mais qui sont plus un dans l'Être divin qu'en nous, ou, pour parler plus exactement, qui sont, dans le vrai, absolument un. En effet, nous devons avouer que la connaissance que Dieu a de lui-même est parfaite et, par conséquent, tout-

---

constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit. Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo, quod omnino nihil est, plurimum distat et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturæ autem causam, id est auctorem, Deum dicimus. Oportet ergo esse trinitatem. *Ep.*, 12. Disciplina ipsa et forma Dei, per quam facta sunt omnia, quæ facta sunt, filius nuncupatur. *De Vera rel.*, 13. Esse, species, ordo. *De Quant. an.*, 77. Principium, sapientia, caritas. Au lieu de *esse* on trouve aussi *unum*, *de Trin.*, VI, 12, où sont également groupés *summa origo*, *pulchritudo*, *delectatio*. *Ordo* est quelquefois aussi suppléé par *manere*. *Ep.*, 11, 3 sq. La *species* ou *forma* des choses s'entend de la vérité de ces mêmes choses. Au lieu de *esse*, on lit encore plus loin *modus*, la mesure qui constitue le principe de la vérité. *De Vita beata*, 34 sq. Enfin, en vertu d'une analogie plus large, à l'*esse* sont rattachés *mensura*, *numerus*, *pondus*. *De Trin.*, XI, 18. On le voit : toutes les analogies sont établies très légèrement.

à-fait semblable à son esprit; que, de même, son amour embrasse la connaissance et l'esprit, et les confond en lui dans une parfaite unité (1). D'où saint Augustin déduit encore que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, car le Saint-Esprit a son essence dans l'amour au moyen duquel se saisissent, s'embrassent l'entendement qui connaît et l'esprit qui est connu (2).

Mais telle n'est pas la forme unique sous laquelle la Trinité apparaît à saint Augustin dans le spirituel. La volonté, comme nous l'avons remarqué déjà en examinant sa doctrine de la connaissance, la volonté semble en général à saint Augustin le lien des deux autres parties, profondément distinctes, de la vie spirituelle. Ainsi il unit l'être et la conscience ou l'intuition (*visio*), tant dans le sensible que dans le suprasensible; et il explique par là la vérité et l'erreur dans notre pensée. Telle est la liaison du Père ou de l'Être avec le Fils ou la connaissance (3). Mais cette liaison se manifeste immédiatement de deux manières dans notre âme : nous lions tantôt l'observation sensible avec l'objet des sens, tantôt le type retenu par la mémoire comme objet de notre pensée, avec notre connaissance (4). Dans le premier cas,

---

(1) *Conf.*, XIII, 11; *de Trin.*, IX, 4 sqq.; *de Civ. D.*, XI, 26. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. Il trouve la division de la philosophie d'accord avec sa théorie, mais il en renverse toutefois l'ordre des parties, puisqu'il place la physique avant la logique.

(2) *De Trin.*, IX, 18; XV, 27. Spiritus Sanctus — — communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem. *Ib.*, 47.

(3) *Ib.*, XI, 10; 16 sq.

(4) *Ib.*, 16. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare, unam, cum visio sentientis formatur ex corpore, aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria.

l'objet sensible devient le père de l'observation sensible; dans le second, le souvenir devient le père de la pensée; et dans l'un et l'autre cas, la volonté lie par son acquiescement les choses et l'observation des choses, le type conservé au fond de la mémoire et la pensée; car saint Augustin reconnaît la parenté de l'un et de l'autre; en d'autres termes, il pose que l'observation correspond à l'objet sensible, la pensée au type qui réside dans la mémoire, puis il donne son assentiment à l'observation ou à la pensée. Dès lors nous avons une double trinité : d'une part, l'objet sensible, l'observation et l'acquiescement; d'autre part, le type sensible, la pensée et l'adhésion de notre volonté. Évidemment, selon les vues de saint Augustin, le dernier de ces deux symboles est une expression plus parfaite de la Trinité divine, mais ce n'est point la plus élevée, la plus parfaite. Car saint Augustin a beau se rattacher par tous les points à la vie de l'âme, il se trouve néanmoins dépendant des impressions des sens, puisque la mémoire ne saisit et ne garde que ce qui est observé extérieurement, et qu'elle forme, élève par là la pensée spirituelle. Saint Augustin se rappelle aussi que les animaux sont doués de la mémoire comme l'homme (1). C'est pourquoi il ne tient compte de la seconde trinité que relativement à l'homme extérieur. Il constate une trinité plus élevée dans l'homme interne, dans la raison qui est le véritable type de Dieu dans l'homme, qui ne s'occupe pas du temporaire mais de l'éternel, et qui passe par-dessus tout ce qui, semblable aux types de la mémoire, renferme en soi une analogie avec le corps. C'est là que la mémoire s'élève à la conscience

(1) *Conf.*, X, 26; 36; *de Gen. ad lit.*, XII, 15 sqq.

de l'éternité, à la pensée de la sagesse, à l'amour de la félicité suprême (1).

Ce qui frappe ici particulièrement, c'est que, sous ce mode de conception, la mémoire est placée en tête des activités spirituelles, de sorte qu'elle prend de l'extension et embrasse l'esprit tout entier (2). La mémoire a donc ici une plus vaste et plus profonde signification qu'elle n'en avait eu ordinairement, et saint Augustin en traite avec prédilection, parce qu'il trouve là l'occasion d'analyser la concordance du temporaire avec l'éternel. La mémoire est d'abord considérée par saint Augustin dans le sens large, comme se rapportant aux choses présentes. Ce Père oppose le souvenir de soi à l'oubli de soi-même, et scrute ainsi la véritable réflexion (3). Mais la mémoire est considérée plus profondément, lorsqu'elle est posée comme le moyen par lequel nous rendons présent à notre esprit le suprasensible (4); il se peut qu'il soit fait ici un emprunt au mode de conception platonicien, quoique saint Augustin rejette la doctrine de la réminiscence des idées (5). En général, la mémoire emporte la notion de temps, car le souvenir n'est autre chose que la présence du

---

(1) Pour plus de brièveté, je renvoie à la récapitulation *de Trin.*, XV, 5; *ib.*, 7 sqq.

(2) *Conf.*, X, 26. Magna vis est memoriæ, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est et hoc ego ipse sum.

(3) *De Trin.*, XIV, 14.

(4) *Ib.*, XV, 43. En général, relativement à la mémoire, il faut consulter *Conf.*, X, 12 sqq.

(5) Voyez *Conf.*, X, 27, où il est déduit explicitement que l'on ne peut ni chercher ni trouver, si l'on n'a en quelque sorte déjà dans la mémoire l'objet cherché.

passé dans l'âme. Mais c'est uniquement dans l'âme qu'existe le temps : car le passé ne subsiste que dans la mémoire où il est présent, l'actuel ne subsiste que dans l'intuition ou l'attention où il est présent, enfin l'avenir ne subsiste que dans l'attente qui est le présent de l'avenir. Nous apprécions tous ces moments dans notre âme, et même dans sa disposition actuelle. Mais l'actuel est arrivé successivement en nous, et il ne subsiste que dans notre réminiscence. Il fait un avec l'attente. Nous attendons quelque chose simplement afin que ce que nous attendons passe de ce que nous remarquons à ce dont nous avons le souvenir. Les différentes parties du temps ne s'élaborent que dans notre âme, cependant les trois moments du temps sont les uns par rapport aux autres dans une constante harmonie. Toutes ces assertions indiquent l'unité de ces moments. Nous sommes forcés de reconnaître que, dans le cours du temps, l'avenir et l'attente décroissent toujours en raison directe l'un de l'autre, et que le passé et le souvenir croissent proportionnellement ; enfin tout doit aboutir à la mémoire, et en elle la vie tout entière doit nous être présente. A la fin le temps s'évanouira, et l'éternité, en tant qu'unité des trois moments temporaires, se présentera. Alors nous verrons Dieu, la vérité, dans laquelle il n'y a plus de temps. Dieu est l'unité, qui se dissémine en nous dans le temps ; et notre aspiration commune consiste à nous réunir, et, en quelque sorte, à confluer dans le feu de l'amour divin (1).

---

(1) *Conf.*, XI, 26. Sunt enim hæc in anima tria quædam et alibi ea non video. Præsens de præteritis memoria, præsens de præsentibus contuitus, præsens de futuris exspectatio. *Ib.*, 34 sqq. 37. Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id, quod

En ce qui touche cette doctrine de la Trinité, ce qui doit partout, et par conséquent dans saint Augustin, attirer notre attention, c'est qu'elle nous indique l'ordre dans lequel nous devons connaître Dieu et participer à sa présence. Il nous faut partir de l'Esprit-Saint, et saint Augustin développe ce point déjà suffisamment dans les propositions où il nous invite à connaître Dieu dans l'amour, et à remarquer que nous ne pouvons pas aimer nos frères sans posséder une connaissance du bien et par conséquent aussi de Dieu. Car l'Esprit-Saint, c'est l'amour (1). Plusieurs autres propositions tendent également au même but. L'Esprit-Saint est le don que nous recevons de Dieu (2); il nous éclaire et nous conduit à la vérité, c'est-à-dire au fils de Dieu, dont le Père est la mesure (3). Ce don de Dieu est parfait en réalité, et Dieu se révèle à nous dans la plénitude de son être. Affirmer cela, c'est exprimer le plus catégoriquement que la Trinité est tout entière dans l'amour ou dans l'Esprit-Saint. Car dans l'amour résident trois choses différentes, le sujet aimant, l'objet aimé et l'amour;

---

exspectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminerit. *Ib.*, 38. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. — — Hoc (sc. fit) in tota vita hominis, cujus partes sunt omnes actiones hominis, etc. *Ib.*, 39. Et tu, solatium meum, domine, pater meus æternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meæ, intima viscera animæ meæ, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

(1) *De Trin.*, XV, 29; *de Civ. D.*, XI, 24.

(2) *De Trin.*, l. c.; *de Civ. D.*, VIII, 1; *Conf.*, XIII, 8.

(3) *Solil.*, I, 15; *de Vita beata*, 35.

tous trois font un en Dieu, où l'amour s'applique à l'être véritable et parfait. Là s'aime tout le sujet aimant, là se trouve tout l'objet aimé, et toute la dilection (1).

Mais si le Saint-Esprit, entendu dans le sens de saint Augustin, désigne positivement l'esprit qui agit dans l'Église chrétienne, et ne développe toute son activité que dans cette Église, nous ne pouvons pas douter que, aux yeux de saint Augustin, la vraie connaissance de Dieu ne soit liée à la communion chrétienne. D'où il résulte que saint Augustin nie, brise le rapport de la doctrine de la Trinité avec l'ancienne philosophie : il considère la grâce de l'Esprit-Saint comme chose essentiellement différente de la connaissance universelle de Dieu, même sous le triple aspect, telle qu'elle se rencontre dans les philosophes païens. Il prend alors la notion de la grâce divine dans un sens strict et exclusif, à peu près comme il avait déjà pris la notion de la foi. Ceci s'explique en ce que nous trouvons le type et par conséquent aussi la pensée de la Trinité largement et strictement dans le monde. Largement, car la Trinité éclate dans la nature corporelle et dans l'homme extérieur; strictement, car la Trinité est empreinte surtout avec splendeur dans le suprasensible et dans l'homme interne. Quiconque reconnaît en toute rigueur la Trinité seulement dans l'homme corporel et externe, ne participe point de la vie bonne et belle, de l'amour véritable de Dieu, mais il incline simplement vers la beauté sensible, vers les choses matérielles, vers le contingent; il aime ces choses, mais l'éternel et le divin véritable lui demeure voilé; il reste lui-même étranger à sa véritable es-

(1) *De Trin.*, VIII, 14; IX, 2; XV, 10.

sence (1). C'est pourquoi saint Augustin présuppose que la science poursuivie par les philosophes païens, et poussée jusqu'à la connaissance de la divinité trine, ne fut cependant point inspirée par le pur amour de la vérité. La philosophie païenne puisa la connaissance de la Trinité seulement dans la considération des choses sensibles et temporaires, où ne réside point l'image de Dieu (2); car nous ne pouvons saisir cette image que dans la raison (3). Nous sommes détournés de la raison, qui est notre véritable essence, en ne nous appliquant qu'à l'inférieur, au terrestre; et en nous y attachant, nous devons nécessairement tomber dans l'erreur sur nous-mêmes et sur les vrais biens auxquels nous aspirons (4). Aussi la connaissance antique de l'éternité, et toute la philosophie païenne, et tout ce qu'a produit la vie dépourvue de la foi chrétienne, de la grâce divine, quelque précieux que ce puisse être d'ailleurs, ne doit être considéré que comme un résultat d'une disposition maladive de l'âme. C'est la pure conséquence de ce que nous nous éloignons de nous-mêmes.

Cet état de choses paraît à saint Augustin lui-même une profonde énigme. Rien n'est cependant plus clair à l'esprit que ce qui est près de lui; et rien n'est plus près de l'esprit que l'esprit lui-même (5). Toutefois, nous re-

(1) *De Trin.*, XI, 8. Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem exterioris hominis, quia et illam trinitatem, quæ licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilium corporaliumque utendorum causa peperit (sc. voluntas). *Ib.*, 9. Quocirca id amare, alienari est. Cf. *Retr.*, II, 15, 2.

(2) *Ib.*, 8; XII, 4.

(3) *Ib.*, XIV, 6; 11.

(4) *Ib.*, X, 10; XIV, 8.

(5) *Ib.*, X, 5; XIV, 7. Nihil enim tam novit mens, quam id,

cherchons plus facilement la vérité et la trinité dans ce qui est éloigné de nous, que dans l'esprit et dans l'homme interne; bien plus, en nous appliquant à l'observation du corporel et de ce qui nous est étranger, nous nous aveuglons tellement sur nous-mêmes, que nous confondons notre esprit avec notre corps (1). Nous ne pouvons expliquer cet intervertissement de méthode, cette confusion, à moins de supposer que l'esprit est subordonné au terrestre, à ce qui lui est inférieur, et subit la domination de ce qu'il devrait dominer (2) : ce qui présuppose le renversement de l'ordre, et fait voir que ce contre-sens peut s'introduire dans le monde. Il faut donc reconnaître une œuvre de l'Esprit-Saint dans la fortification de notre âme contre les séductions de la nature inférieure. L'Esprit-Saint nous met en état de persister dans la connaissance du vrai, et de mépriser tout le périssable qui peut nous distraire de la vérité (3). Quiconque n'a pas reçu ce don de l'Esprit-Saint, aspirera vainement à la connaissance de Dieu ; les seules images de la nature inférieure le séduiront, et une ombre de la Trinité apparaîtra seulement à son esprit. Qu'il lui arrive ce que nous rapportons, c'est ce que nous devons considérer comme une énigme que la doctrine de saint Augustin sur les choses temporaires pourra seule nous expliquer.

---

quod sibi præsto est, nec menti magis quidquam præsto est, quam ipsa sibi.

(1) *Ib.*, X, 7 sqq.

(2) *De Civ. D.*, XIX, 27 ; *de Mus.*, VI, 13.

(3) *Ep.*, 11, 4.

CHAPITRE IV.

Sur le Monde en général.

Nous devons considérer le monde comme une créature de Dieu, parce que le monde se transforme : l'incréé, qui a son principe en lui-même, est immuable (1). Mais le monde est créé de rien : car, hors de Dieu, il n'y a rien dont le monde puisse être formé ; et s'il était fait de l'essence de Dieu, il serait semblable à Dieu, et aurait une immuable essence (2). Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? C'est une question que nous ne devons pas élever ; ce serait rechercher une cause supérieure dont la volonté de Dieu dépendrait. Dieu n'est subordonné à aucune nécessité (3). Dieu n'a pas créé le monde sans raison (*ratio*), car il n'accomplit rien sans raison ; mais nous ne pouvons pas plus pénétrer ses motifs qu'expliquer ses miracles, et le miracle le plus prodigieux c'est la création du monde (4). Cette considération ne dissuade cependant point saint Augustin de chercher la raison du monde dans la bonté de Dieu. Le Dieu bon a fait le monde pour faire le bien (5). Il n'a point accompli la création dans le temps ; car tout ce qu'il effectue existe au sein de son essence éternelle ;

(1) *Conf.*, XI, 6 ; *de Civ. D.*, XI, 4, 2.
(2) *Conf.*, XII, 7.
(3) *De Div.*, qu. 83, qu. 22 ; 28.
(4) *De Civ. D.*, X, 12 ; XI, 5 ; XXI, 5, 2.
(5) *Ib.*, XI, 21 ; 22 ; 23.

indépendante du temps qui, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, réside uniquement dans l'âme, la volonté de Dieu est son essence et fait un avec sa puissance; dans sa volonté, qui est une avec sa prescience, l'avenir est déjà présent. On ne peut donc pas demander ce que Dieu faisait avant de créer le monde, ni s'il n'a pas altéré sa volonté en prenant la résolution de créer (1). Mais il ne suit nullement de là que le monde soit de toute éternité et sans commencement. Car il n'y a qu'une imagination creuse qui aille jusqu'à concevoir le temps comme étendu infiniment, ainsi qu'on l'affirme de l'espace. Le vide n'existe pas, parce qu'il serait sans vérité; il n'y a non plus point d'espace hors du monde, et point de temps. Tout, comme nous l'avons déjà dit, a sa mesure dans son principe, en Dieu. Mais le temps fut simultanément avec le monde, parce que c'est avec le monde qu'a commencé le changement qui ne peut être conçu sans le temps : le temps est la mesure du monde et de tout mouvement (2). Un monde est donc né ainsi limité dans le temps et dans l'espace (3). Nous devons le considérer comme une unité, car la raison aspire partout à l'unité; l'admission de plusieurs mondes paraît au contraire à saint Augustin le vain jeu de l'imagination (4). Mais de ce que le monde est unique, il ne s'ensuit point qu'il soit simple; il doit plutôt être regardé comme composé, comme multiple, parce que le simple est éternel immuable, et renferme unis en lui le sujet et l'attribut:

---

(1) *Conf.*, VII, 6; XI, 12 sqq.; *de Civ. D.*, XI, 4, 2; XXII, 2, 2; *de Gen. c. Man.*, I, 3.

(2) *De Civ. D.*, XI, 5 sq.; *Solil.*, II, 31; *Conf.*, XI, 29 sq.

(3) *De Civ. D.*, XI, 5.

(4) *De Ord.*, I, 3; *de Civ. D.*, XI, 5.

ce qui, d'après les observations précédentes, ne convient qu'à Dieu (1).

Quoiqu'il en soit, nous devons admettre que Dieu a départi au monde toute la perfection qu'il devait lui départir. Car nous reconnaissons d'abord que Dieu ne peut rien accomplir sans le savoir. En lui et actuellement sont les principes de toutes les choses visibles et invisibles, changeantes et immuables. Il a tout créé avec ses raisons propres; et c'est le fondement, nous l'avons déjà remarqué, sur lequel saint Augustin édifie la doctrine de la réalité des idées. Les idées désignent immédiatement les lois universelles, suivant lesquelles Dieu a créé et gouverne tout; mais ce ne sont pas seulement les lois universelles, mais encore chaque loi spéciale, qui est faite selon son principe particulier résidant en Dieu, selon une conception rationnelle; tout comporte en soi une conception rationnelle qui constitue son essence la plus intime, tout est raisonnable et bon, proportionnellement à cette conception : Dieu a voulu que tout soit, et tout a été (2). Ce monde est

---

(1) *De Civ. D.*, XI, 10.

(2) *De Civ. D.*, VIII; 6; XI, 10, 3. Neque enim multæ sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, — — porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quæ noverat. *Ib.*, 22. — Ut essent omnia. *De Div.*, qu. 83, qu. 26, 2. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. *Retr.*, I, 3, 2. En ce qui touche la théorie des idées, c'est surtout le passage cité précédemment *de Div.*, *qu.*, qui est remarquable. Saint Augustin prise si fort cette théorie, qu'il ne conçoit pas de sagesse sans elle. Ce dont Platon doutait est pour lui hors de doute. Il admet des idées

bon dans toutes ses parties; et, pris ensemble, il forme un tout complet. Sans doute le monde ne pouvait pas être égal à son créateur, précisément parce qu'il devait naître, et par conséquent être soumis au changement. Mais tout, le permanent et le transitoire, a été ordonné dans le monde selon les lois de l'éternelle bonté, et comporte aussi le bon en soi. Ces propositions générales, saint Augustin chercha encore à les étayer par une série de considérations particulières, en sorte qu'on voit clairement toute l'importance qu'il attachait à ce point de doctrine. Toutes les choses ne sont que parce que chacune est une avec le tout; mais cette unité est quelque chose de bon, car tout aspire à l'unité (1). Sans doute la nature corporelle, à cause de sa divisibilité, n'a pas une unité juste, vraie, parfaite (2), mais elle y aspire néanmoins, et elle peut l'atteindre jusqu'à certain point, ce qui doit déjà être considéré comme quelque chose de bon, comme un élément de bonté. Toutes choses ont aussi la forme et la beauté, qui, l'une et l'autre, doivent être conçues comme unes et comme bonnes; quoique les corps de la nature n'affectent pas la véritable exactitude et la parfaite beauté de la forme géométrique (3), cependant ils ont de l'analogie avec cette forme, ils en approchent,

---

de choses particulières, ainsi que des idées de modes de vie pour les espèces et les genres naturels. Il se sépare de Platon, et cette séparation est tout à son avantage, lorsqu'il considère plus, dans ce qu'il nomme idées, notions, les ordres naturels que les abstractions artificielles qui servent simplement de moyens. Cependant il n'exclut pas ces dernières absolument. Voyez v. g., *Ep.* 120, 18.

(1) *De Ord.*, II, 48.

(2) *De Vera rel.*, 60.

(3) *Solil.*, II, 32.

quoique de loin, et cela doit être considéré comme quelque chose de bon. La matière même, qui est regardée comme le degré le plus infime de l'être, et souvent comme le principe du mal, doit cependant être tenue pour bonne, car elle est susceptible au moins de la forme (1). Porphyre se trompe lorsqu'il soutient que l'âme a été liée à la matière pour apprendre à connaître le mal, et s'exercer ensuite à revenir au bien; le corps a plutôt été donné à l'âme pour qu'elle y accomplisse le bien (2). Origène ne se trompe pas moins quand il professe l'opinion que la nature corporelle n'existe qu'en conséquence du mal, et qu'elle est née après la chute des esprits; elle est plutôt nécessaire à la beauté du monde, et sert au bien (3). Nous ne devons pas douter que tout n'ait sa bonté dans le monde. Toute vie, tant qu'elle est active, tout être, tant qu'il est, doit être tenu pour chose bonne en soi. Le mal moral ou le mal physique désignent simplement la privation du bien. Chaque nature a sa mesure, sa forme et sa beauté, son harmonie et son accord en elle-même : toutes choses où nous devons reconnaître la bonté (4).

---

(1) *De Vera rel.*, 36. Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formæ. — — Omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet.

(2) *De Civ. D.*, X, 30.

(3) *De Civ. D.*, XI, 23.

(4) *Ib.*, 22. — Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni. *Ib.*, XII, 5. Naturæ igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam. *De Vera rel.*, 21. Nam et ipsum (sc. corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non potest. — — Pacem suæ formæ, etc. — — In quantum est, quidquid est, bonum est.

Si nous revenons au précédent principe, que le monde ne peut pas être simple, nous remarquerons que ce principe exclut seulement la parfaite unité du sujet et de ses attributs, qu'il soutient la possibilité de séparer ceux-ci de celui-là, et que par conséquent il affirme la mutabilité du monde. Cela implique pourtant déjà la nécessité de la matière, conçue comme principe du contingent, tant du corporel que du spirituel ; car elle est l'élément susceptible de formes. Saint Augustin se rallie néanmoins quelquefois à la doctrine ordinaire, selon laquelle Dieu aurait créé d'abord la matière, puis les choses qui en sont formées ; mais il explique cette doctrine, et, comme on pouvait s'y attendre, il montre avec une grande vigueur d'esprit que l'on ne peut pas concevoir un progrès temporaire dans le fait de la création de Dieu. Dieu ne change pas sa volonté et son rapport avec les choses ; les choses seules changent leur rapport avec Dieu, en accomplissant ce qui est établi, législaté dans la volonté divine de toute éternité. Le monde, par le fait de sa création, dans sa matière, renferme tous les germes des choses, tout ce qui doit se développer plus tard en lui par sa virtualité. La matière n'est point effective sans forme ; elle est le principe des formes, lesquelles naissent de la matière, mais que la matière ne produit pas : elle en est seulement l'antécédent (1). La matière

(1) *Conf.*, XII, 8 ; 40. Materiam cœli et terræ — videlicet universæ, id est intelligibilis corporalisque creaturæ. — — Et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Si est prior materies, quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis. *De Civ. D.*, XXII, 2 ; *de Gen. ad lit.*, V, 45. Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quæ per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum

se présente à notre intelligence sous une multiplicité de substances, outre une multiplicité d'états, d'activités; et saint Augustin, selon toute vraisemblance, ne croyait même pas nécessaire de prouver particulièrement que la matière du monde se divise en une multiplicité de choses. Cependant nous trouvons dans ce Père l'aspiration à montrer que la création doit renfermer une multiplicité. Il s'appuie, pour cette démonstration, comme le fait Tertullien, sur la justice de Dieu. Dans sa justice, Dieu désire la répartition des biens ; mais il ne peut pas y avoir de répartition, s'il n'y a pas distinction entre les choses (1). Saint Augustin ne se fonde pas moins sur ce qu'il doit exister plusieurs choses afin qu'il existe un tout, et que des différentes espèces et des différents degrés des choses puisse être formé l'ordre du monde (2). Ainsi, pour saint Augustin, le nombre et la différence des choses soutiennent le rapport le plus exact avec la conception de justice, et cette conception avec celle d'ordre, d'harmonie; mais à cette dernière conception se rattache immédiatement aussi celle de beauté. Évidemment cette doctrine s'accorde avec la théorie platonicienne des idées, et saint Agustin partage la vénération pythagoricienne du nombre et de la mesure : s'appuyant sur des passages des Lettres sacrées, il aspire à reconnaître dans l'ordre des nombres la beauté supra-

---

Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quæ cum illo et in illo facta sunt, etc. *De Gen. c. Man.*, 10; 11. Quasi semen cœli et terræ.

(1) *De Ord.*, I, 19; cf. *ib.*, II, 22.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 41. Quia non essent omnia, si essent æqualia; non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas. et hoc est, quod dicitur omnia.

sensible du tout et de chaque chose en particulier (1). C'est dans le sens de la théorie platonicienne des idées que saint Augustin, embrassant la nature des choses dans le détail et dans l'ensemble, relie chaque chose, une en soi et différente de toute autre par sa forme propre, à l'harmonie essentielle du tout (2). Il ne s'éloigne pas davantage de Platon lorsqu'il se représente les nombres et les idées dans une intime relation avec la beauté; et, à ses yeux, non seulement la beauté du monde éclate dans l'ordre de toutes ses parties, dans les nombres et la mesure; mais Dieu, comme nous l'avons remarqué précédemment, est encore pour saint Augustin la plénitude de toute beauté (3): en quoi l'équation ancienne du bien avec le beau joue évidemment son rôle.

Nous ne pouvons nous le dissimuler: ce rapprochement des conceptions de la justice distributive de Dieu, de l'ordre et de la beauté du monde, l'appréciation de ces deux idées, la prédilection avec laquelle est exposée la beauté de Dieu, annoncent une imitation, et sont comme un écho de l'ancienne philosophie; mais cet écho ne peut s'harmoniser qu'à grand'peine avec le christianisme. Saint Augustin est très explicite sur cette doctrine, et il nous rappelle souvent que le monde est une unité ordonnée, composée d'individus, de genres, d'espèces différents, qui se distinguent par le degré de

(1) *De Lib. arb.*, II, 24.

(2) *De Vera rel.*, 13. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul hæc tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

(3) Cf. *de Vera rel.*, 21. A *forma* et à *species*, désignations objectives des idées, correspondent *formosissimus* et *speciosissimus*.

leur être et de leur perfection, et qui, soumis au changement, ont leur développement dans un temps déterminé. Saint Augustin n'apprécie rien avec plus de fécondité et d'éloquence que cet ordre du monde, dans lequel résident la multiplicité et la diversité, mais en même temps la paix en soi, la paix mutuelle entre les parties et la paix avec Dieu (1). Hors de cet ordre rien ne peut exister, rien ne peut arriver; c'est pourquoi les miracles, qui appartiennent à un ordre, à une nature que nous ne connaissons pas, ne furent point contre nature. Rien ne peut se produire contrairement à la nature, à l'ordre naturel du monde, parce que Dieu dirige le monde; tout est effectué selon un enchaînement de causes que maintenant nous ne sommes pas en état de comprendre (2). Tout est ordonné selon une proportion incorruptible, et c'est en cela que consiste la beauté du monde, beauté qui nous révèle le Créateur, et conduit absolument au bien (3). Elle ne consiste pas dans la grandeur du monde, dans sa dimension, qui n'est en général qu'une quantité relative, mais dans la proportion des parties (4), par conséquent dans un ordre, une loi, qui domine toute relation. Au reste, il ne faut pas s'attendre que saint Augustin entre dans des détails approfondis, pour exposer et décrire cet ordre, cette beauté du monde. Il lui eût fallu une connaissance des

---

(1) *De Civ. D.*, XIX, 13. Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

(2) *De Ord.*, I, 8; 11; 14; *de Civ. D.*, XXI, 8, 2, 5. Il rapporte les miracles à la force créatrice de Dieu, qui n'accomplit cependant rien hors de l'ordre.

(3) *De Civ. D.*, XI, 4; *de Qu. anim.*, 80.

(4) *De Vera rel.*, 80; *de Civ. D.*, XI, 22.

choses physiques plus étendue que celle que l'on possédait, que celle même à laquelle on aspirait alors.

Un des résultats incontestables de ce manque de recherches exactes sur les différences naturelles des choses et de leurs espèces, ainsi que sur le rapport de ces différences physiques avec les différences morales, c'est que nous ne pouvons arriver à acquérir une claire représentation de l'ordre du monde par la doctrine de S. Augustin; et, de plus, cette doctrine ne peut se développer devant nous sans de profondes contradictions. Une des grandes difficultés que l'on y rencontre, c'est la manière dont saint Augustin établit la relation des différences spécifiques avec les différences en degré dans le monde. Cela se voit immédiatement : il paraît que l'admission d'essentielles différences en degré était purement arbitraire dans la pensée de saint Augustin; car ce qu'il expose lui-même à ce sujet n'a pas même la prétention d'être satisfaisant. Ainsi il pense que les degrés du bien doivent exister, afin que le monde soit parfait (1); mais cette proposition ne se donne pas pour suffisante, attendu qu'elle pourrait s'entendre des différences morales encore plus que des différences physiques; et, en outre, elle s'accorde parfaitement avec une autre proposition qui se résout manifestement dans un problème. Ainsi Dieu est désigné comme l'Être suprême que les choses créées ne peuvent égaler, mais ces choses peuvent être conçues comme analogues à Dieu selon les degrés différents de l'analogie (2). On voit que c'est s'exprimer improprement que de comparer Dieu, en tant que degré su-

---

(1) *De Gen. c. Man.*, II, 43; *de Civ. D.*, XI, 22; *de Lib. arb.*, III, 24.

(2) *De Div.*, qu. 51, 2; *de Qu. anim.*, 80.

prême de l'être, avec ses créatures. Cette affirmation de degrés dans les choses temporaires ne peut valoir directement que comme jugement d'expérience, et ce jugement paraît être fondé et développé par la révélation. Nous trouvons, en effet, dans la révélation, des différences entre la nature inanimée, corporelle et les êtres vivants, entre les animaux dénués de raison et les êtres raisonnables, entre le ciel et la terre ; et nous ne pouvons douter que les premiers n'aient une supériorité sur les autres, que ceux-ci n'occupent sur l'échelle de l'être un rang inférieur à ceux-là. Les anges, dont l'Écriture enseigne l'existence, nous devons les tenir pour élevés au-dessus des hommes. Ce sont des degrés d'espèces et de formes innombrables pour nous, mais calculables de Dieu (1) : il ne faut cependant rien voir là, sinon qu'une déduction philosophique de ces degrés ne doit point être tentée, qu'elle ne peut résulter que d'une intuition complète. Ce n'est que sur des points spéciaux que la différence en degré des choses est plus nettement déterminée. Le corps formé est placé au-dessus du corps informe, l'esprit informe au-dessus du corps formé (2) ; et, en pénétrant plus profondément, ce qui est est inférieur à ce qui, outre l'être, a encore la vie ; et ceci est inférieur également à ce qui, outre l'être et la vie, a encore la conscience de soi, et est capable de sagesse (3). Toutes ces différences, qui découlent pour la plupart de conceptions aristotéliciennes, ne sont cependant produites, énoncées qu'accessoirement. Mais une chose très frappante, c'est que saint Augustin s'ex-

---

(1) *De Lib. arb.*, III, 13 sqq.
(2) *Conf.*, XIII, 2.
(3) *De Div.*, qu. 83, qu. 51, 2.

plique sur ces différences d'espèces comme sur la nature des anges, par comparaison avec les hommes. Ses vues à cet égard, qui aspirent à une portée scientifique, se rattachent évidemment aux vues de l'ancienne philosophie touchant le ciel étoilé, mais de telle sorte que saint Augustin ne veut rien affirmer sur ce point, parce que ces choses dépassent la sphère de notre connaissance, et excèdent les recherches qui nous sont prescrites (1). Saint Augustin laisse donc indécise la question si le soleil, la lune, les étoiles, sont des anges : il a une raison pour en douter, car nous devons avoir avec les anges une communion non corporelle, mais spirituelle (2). Il est d'ailleurs fort enclin à partager les opinions de l'ancienne philosophie sur le ciel, et à le tenir pour une créature intelligente, non éternelle comme Dieu, mais participant à l'éternité divine; car le ciel a triomphé de la mutabilité, qui fut son partage en tant que créature, par la douceur de la contemplation de Dieu, dans laquelle il vit, et il n'a même jamais obéi à cette condition des êtres créés. Pour le ciel, le temps avec ses changements ne peut donc pas exister (3). La chute des mauvais anges devient par là inexplicable pour saint Augustin (4); mais il se console en se convaincant que, dans l'obscurité de cette question en général, on ne saurait concevoir une doctrine certaine; de plus, il pense que la certitude de la vie bienheureuse pour les saints anges peut être fondée, dès l'instant où les mauvais anges sont déchus de telle sorte que nous ne devons plus regarder la vie éternelle comme chose appartenant à leur essence.

(1) *Enchir. ad Laur.*, 14; *ad Orosc. c. Prisc.*, 14.

(2) *De Civ., D.*, VIII, 25.

(3) *Conf.*, XII, 9 sqq.

(2) *De Civ. D.*, XI, 11.

Mais l'hésitation de saint Augustin sur la différence en degré des êtres raisonnables éclate manifestement, sans aucune ambiguïté, lorsqu'on remarque qu'il ne tient nullement pour incompréhensible la différence entre les anges et les hommes. Nous devons devenir semblables aux anges; les âmes des hommes bienheureux doivent remplacer les anges déchus; de plus, considérés dans notre être, et non sous l'aspect temporaire de notre vie, nous sommes les égaux des anges : car rien n'est meilleur que l'âme humaine (1). Ne devons-nous pas admettre alors que cette différence, la plus considérable qui existe dans le royaume des esprits doués de raison, la différence entre le ciel et la terre, ne repose que sur une différence dans les degrés de développement? Cela s'accorde parfaitement, d'une part, avec le principe universel que les différences de quantité, de grandeur, auxquelles se rapportent aussi les différences en degrés, ne concernent point l'essence du spirituel; et, d'autre part, avec la conviction, qui découle de la certitude de notre communion spirituelle avec Dieu, qu'entre Dieu et nous nulle autre créature ne peut avoir place (2).

Au degré supérieur de la création se rattache même le plus infime sans aucun intermédiaire. Saint Augustin distingue entre ce qui est raisonnable, comme la nature spirituelle des anges et des hommes, et ce qui est dé-

---

(1) *De Civ. D.*, VIII, 25; XII, 1. La différence entre les bons et les mauvais anges est plus grande qu'entre les hommes et les anges. *De Quant. anim.*, 78. Si quid ergo aliud est eorum, quæ Deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par, deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil. *De Div.*, qu. 83, qu. 51, 2; *Enchir. ad Laur.*, 9.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 51, 2; 4; qu. 64; *de Trin.*, VIII, 2; *de Vera rel.*, 113.

pourvu de raison. Tout ce qui est créé de Dieu est conforme à la raison, parce qu'il a été créé dans une vue raisonnable; tout est raisonnable objectivement; mais quelques créatures sont raisonnables dans le sens subjectif, c'est-à-dire qu'elles portent en elles-mêmes la raison, et peuvent s'en servir. Ces créatures raisonnables présupposent ce qui est conforme à la raison dans le reste de la création; elles le cherchent, elles y aspirent du fond de leur pensée, parce qu'elles y sont liées par un lien naturel (1). Entre la nature irraisonnable et la nature raisonnable il n'y a donc point d'intermédiaire. Mais de même que la nature raisonnable est le plus haut degré de la création qui aboutisse à Dieu, puisque cette nature est faite d'après le type divin, et qu'elle soutient une analogie avec Dieu; de même nous devons reconnaître que, comme Dieu, elle peut, sans pourtant le créer, former en soi ce qui est conforme à la raison, et le produire extérieurement dans les autres choses (2). Les deux degrés de l'être sont essentiellement séparés l'un de l'autre, et il n'existe de l'un à l'autre aucune transition. L'irraisonnable ne peut jamais être raisonnable, et le raisonnable, quelque perverti, corrompu qu'il soit, ne peut jamais descendre au

(1) *De Ord.*, II, 31. — Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere. — — Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. *Ib.*, 35. La même différence existe entre l'*intellectuale* et l'*intelligibile;* toutefois, cette différence est prise de telle sorte *de Gen. ad lit.*, XII, 21, que l'*intelligibile* est simplement *quod solo intellectu* percipi potest. D'où il résulte que tout *intelligibile* est en même temps *intellectuale*.

(2) *De Civ. D.*, XI, 2.

degré de l'irraisonnable. Le diable lui-même ne peut perdre sa vie raisonnable, quoi qu'il en ait (1).

En ce qui touche plus intimement la création irraisonnable, rien ne nous empêche d'admettre dans cette création la plus grande multiplicité de différences en degrés; mais chacun sent aussi que la signification des essentielles différences en degré relativement au monde est bien rabaissée par le fait qu'elle s'évanouit dans la création raisonnable, et ne peut se soutenir, subsister que dans la création irraisonnable; car l'irraisonnable n'est essentiellement aux yeux de saint Augustin, qu'un moyen; le raisonnable, au contraire, est le but du monde. On ne s'attend point à ce que saint Augustin se livre à une large investigation sur ces autres différences en degré : il les rapporte toutes à deux degrés principaux qui n'ont aucun intermédiaire entre eux. L'irraisonnable est ou vivant ou inanimé; et, dans le premier cas, il renferme en lui une âme vivante; dans le second, il est simplement un corps. Entre le corps et l'âme il n'y a point d'intermédiaire : car le corps est ce qui est animé, l'âme ce qui anime (2). L'animé, quant à sa nature, est parfait, et d'espèce supérieure à l'inanimé; car ce qui manque à celui-ci, c'est la vie, que l'animé possède; tandis que l'animé n'est privé de rien de ce qui convient à l'inanimé. Mais l'âme donne à l'animé sa supériorité sur l'inanimé; elle domine le corps, et c'est pourquoi elle doit lui être d'une nature supérieure. Elle jouit de la liberté du mouvement, et, lors même que l'âme en abuse, la liberté forme toujours en elle une supériorité; en sorte

(1) *De Civ. D.*, XI, 11.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 51, 2; qu. 54, où en est présentée une preuve plus explicite.

que nous devons placer les derniers degrés de l'âme plus haut encore que les corps les plus élevés (1).

Or, si nous considérons cet effort pour fonder les différences en degré, si nous en examinons la portée, le sens, nous nous affermirons dans la pensée que saint Augustin n'avait pour but essentiel, ici comme dans toutes ses recherches, que d'établir fermement la doctrine concernant la vie raisonnable, rationnelle; car, dans ses recherches sur cette vie rationnelle, perce, sans contredit, d'une manière très significative, la différence qui règne entre le corps et l'âme. Mais, si nous embrassons tout ce qui subsiste des essentielles différences en degré, nous trouvons que tout se résume en trois éléments dont l'homme est composé, conformément à la doctrine platonicienne. Saint Augustin partage l'opinion de Platon, que l'âme ne peut exister sans le corps (2). Mais, comme il réside aussi dans les animaux une âme qui, toutefois, ne participe point de l'Éternel comme celle de l'homme, nous devons encore distinguer de l'âme ou de l'esprit la raison (*mens, ratio*) (3). Toutes les tentatives faites pour fonder les essentielles différences en degré aboutissent donc à des distinctions qui doivent expliquer l'être composé de l'homme : ce qui correspond tout-à-fait à la nature de la tendance exclusivement ecclésiastique de saint Augustin dans ses recherches. Ses efforts sont tournés essentiellement vers les choses rationnelles et principalement vers l'homme qui doit former l'Église, et tendent à montrer leur légitime place dans le monde. Mais pour atteindre ce but, il est néces-

(1) *De Lib. arb.*, III, 15 sq.; *de Vera rel.*, 22.
(2) *De Civ. D.*, XXII, 27.
(3) *De Lib. arb.*, II, 8 sqq.

saire d'établir une différence en degrés comme propre à l'essence des choses; ainsi la vie rationnelle est inséparable de l'opposition entre l'infime et le supérieur, puisque cette vie rationnelle s'applique également à l'un et à l'autre. Elle se rattache au suprême, c'est-à-dire à Dieu; car elle le sert dans ses vues rationnelles comme son maître, elle trouve en lui son ordre et sa loi; mais elle ne peut pas convenir au corps, qui est inférieur à la raison et lui est subordonné (1). Ainsi, deux degrés dans les choses sont posés comme nécessaires: le rationnel et l'irrationnel. Bien qu'une essentielle différence puisse exister aussi au sein de l'irrationnel, elle est insignifiante; car l'irrationnel n'apparaît que comme un moyen qui doit servir à ce que la liberté de la volonté ait le choix ou de suivre l'éternelle loi de Dieu et les préceptes de la raison, ou de s'appliquer aux choses sensibles qui doivent être subordonnées à la raison (2). Mais il n'est pas question en cela des degrés des choses sensibles auxquels la raison peut s'attacher: l'âme n'apparaît alors que comme degré intermédiaire d'existence, dans lequel se trouve le principe du mouvement; car, sans l'âme, la liberté ne pourrait s'appliquer ni d'une façon ni d'une autre.

D'où nous devons conclure qu'au fur et à mesure que, conformément à la direction générale de la doctrine de saint Augustin, la signification des essentielles différences en degrés diminue, l'importance des différences en degrés dans le développement des choses augmente. C'est sans contredit à ce développement que se rapporte la différence entre les croyants et les incrédules, entre les bons et les méchants; et l'ordre du monde qui

---

(1) *De Mus.*, VI, 12 sq.; *de Quant. an.*, 80.

(2) *De Quant. an.*, l. c.

résulte de ces différences en degrés doit porter en soi évidemment le caractère d'un ordre moral. Mais, en fondant la diversité de ces différences, saint Augustin nous jette dans une difficulté qui n'est pas petite, en ce qu'il pose, d'après le point de vue antique, le bon identique au beau. Il réclame la diversité des choses selon les degrés les plus divers, depuis le plus élevé jusqu'au plus infime, comme une condition nécessaire à la beauté du monde, et il en tire cette conclusion, que l'opposition entre le bon et le mauvais est posée de Dieu nécessairement dans tous ses degrés. Saint Augustin se garde, sans doute, d'exprimer positivement cette conséquence; mais il l'indique assez nettement dans un grand nombre de propositions. Tous les degrés des choses qui remplissent le monde comportent même la misère du péché, qui suppose cependant un degré d'être plus élevé que celui où se trouve la créature irraisonnable (1). Évidemment c'est montrer une singulière propension pour la philosophie ancienne que d'enseigner que les oppositions constituent la beauté du monde, et que Dieu a produit des créatures qu'il savait devoir pécher, afin que, par leur contraste avec les créatures vertueuses, le monde fût orné comme un beau discours l'est par les antithèses (2). Le mal n'est pas inutile dans le monde : il

(1) *De Lib. arb.*, III, 24 sq.

(2) *De Civ. D.*, XI, 18. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione sæculi pulchritudo componitur. *De Ord.*, I, 18. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit, ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jucundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur.

sert au bien; il sert à ce que, dans la comparaison du royaume de Dieu avec le domaine du péché, le premier brille d'un plus vif éclat (1). Le mal ne pouvait donc pas être absent du monde. Il est employé au bien par Dieu, et contribue à l'ordre (2). Ce qui renonce à Dieu n'est cependant pas sans Dieu, mais subsiste par lui (3). Sans doute, si l'on considère le mal hors de l'ensemble du monde, son aspect excite l'horreur; mais si on lui assigne sa véritable place, il n'apparaît jamais alors là où il ne doit pas être. Il est comparable aux barbarismes et aux solécismes qu'aiment les poëtes afin d'atteindre de plus grandes beautés. Le mal nous inspire la foi à un ordre caché auquel il appartient lui-même (4). L'ensemble du monde, avec la présence du mal, est beau comme un beau tableau par la couleur noire, qui, bien aménagée, ne fait point tache (5). L'irréprochable beauté du monde repose sur trois choses, savoir : la condamnation du péché, la pratique de la justice, la perfection de la sainteté (6). La beauté du monde comporte égale-

---

(1) *De Civ. D.*, XVII, 11; *Enchir.*, 3. Etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

(2) *De Civ. D.*, XIV, 27.

(3) *De Ord.*, II, 20.

(4) *De Ord.*, II, 11. Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet. *Ib.*, 12 sqq.

(5) *De Civ. D.*, XI, 23, 1.

(6) *De Vera rel*, 44. Et est pulchritudo universæ creaturæ per hæc tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

ment le feu éternel de l'enfer, quoiqu'il ne soit destiné qu'aux damnés et à leur châtiment (1). On le niera difficilement : une partie de ces assertions reviennent, sans en forcer nullement le sens, à affirmer conditionnellement l'aménagement du mal dans le bel ensemble du monde ; et d'autres propositions de saint Augustin présentent ce sens en toute clarté. Ainsi, il distingue l'activité créatrice et l'activité ordonnatrice de Dieu, la volonté divine qui tend au but, et ce que Dieu autorise et dont il se sert seulement comme moyen ; à la première de ces activités appartient simplement le bien, et à la seconde non seulement le bien, mais encore le mal, qui s'élève contre l'ordre du tout, sans cependant sortir vainqueur de la lutte (2). Saint Augustin s'exprime à ce sujet presque à la manière des stoïciens : la différence entre les bons et les méchants consiste en ce que les uns maintiennent l'ordre, et que les autres sont maintenus par l'ordre (3). Mais si nous pénétrons plus profondément dans l'ensemble de ces pensées, nous avouerons que le frein prévoyant, qui constitue médiatement un rapport entre les méchants et Dieu, nous semble peu conciliable avec les propositions de saint Augustin. Examinons encore la relation stricte qui règne entre la beauté ou l'ordre du monde et la justice de Dieu. La justice de Dieu est, aux yeux de saint Augustin, la beauté interne,

---

(1) *De Civ. D.*, XII, 4.

(2) *De Mor. Man.*, 9 ; *de Div.*, qu. 83, qu. 79, 1 ; *Conf.*, I, 16. Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator. *De Ord.*, II, 23 ; *de Civ. D.*, XI, 17. Optimus creator — — justissimus ordinator.

(3) *De Mus.*, VI, 46. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri.

d'où émane toute beauté extérieure, dans l'homme, par conséquent aussi en Dieu (1). Mais la justice, comme nous l'avons remarqué précédemment, renferme en soi la distribution des différents degrés de l'être, selon la valeur différente des choses, et les différents degrés impliquent le meilleur et le pire. Afin donc que la justice de Dieu soit, le meilleur et le pire doivent être dans le monde. Bien que le mal n'ait pas existé avant le péché et la volonté de l'être raisonnable, Dieu savait d'avance que le mal serait, et la légitime résolution que Dieu avait prise d'introduire l'ordre dans le monde résidait en Dieu de toute éternité; sa justice dut en venir plus tard à la punition du mal, mais elle doit néanmoins être comptée au nombre des éternelles propriétés de Dieu (2). Dieu est aussi certainement juste que sont certainement nécessaires les différences entre le bien et le mal, entre la récompense et le châtiment dans ce monde. Dans quelques créatures doit se révéler la grâce miséricordieuse; dans d'autres, la justice vengeresse de Dieu (3). On ne peut pas douter davantage que cette différence des bons et des mauvais esprits ne soit posée, établie dans l'entendement éternel de Dieu depuis le commencement du monde.

Dans le fait, nous rencontrons ici quelque chose de surprenant, mais que nous avions cependant prévu. Nous prévoyions toute l'importance que saint Augustin donnerait aux essentielles différences en degrés : après une recherche plus approfondie, nous pressentions, toutefois,

---

(1) *Ep.* 120, 20.

(2) *De Ord.*, I, 19; II, 22 sq.

(3) *De Civ. D.*, XXI, 12. — Ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris, quid justa vindicta.

que ces essentielles différences en degrés, du moins dans la partie de la création qui seule a une valeur absolue aux yeux de saint Augustin, dans la création raisonnable, lui échapperaient bientôt des mains, qu'il ne lui resterait que les différences en degrés produites dans le développement et par le développement des choses ; mais notre examen nous a conduits encore plus loin, et nous avons conclu que ces différences en degrés résultant du développement du monde sont elles-mêmes les différences essentielles et nécessaires ; car c'est dans la production et l'accomplissement de ces différences que réside pour saint Augustin la fin du monde, qui est certainement renfermée dans les décisions primitives de Dieu. Ainsi saint Augustin n'incline nullement vers le parti que nous avons trouvé dominant parmi les Pères de l'Église orientale, et qui admet que le mal doit cesser, disparaître à certains égards. Il n'accorde pas que le mal puisse être considéré comme un moyen qui devient à la fin inutile, lorsqu'il a accompli son but; et il n'autorise pas la perspective d'une conversion infinie des esprits pervers. Il rappelle, contre le premier principe reçu, que le mal n'est pas un phénomène naturel, mais est fondé sur la volonté d'un être libre et spirituel, et que nul esprit n'est mauvais fondamentalement, ainsi que Platon l'avait déjà enseigné : car l'esprit est immortel (1). Quant au second principe généralement admis, il ne paraît à saint Augustin être déduit que d'une compassion déplacée (2). C'est donc pour lui une chose certaine que des êtres spirituels, du moins le diable et son cortége (3),

(1) *De Civ. D.*, VI, 12.
(2) *Ib.*, XXI, 17 ; *Enchir. ad Laur.*, 29.
(3) *De Civ. D.*, XXI, 24, 1.

sont destinés à une damnation éternelle ; il doit y avoir un accomplissement du mal comme un accomplissement du bien, un souverain bien comme un souverain mal (1). Nous devons ajouter que saint Augustin distingue des degrés dans la damnation éternelle, et même qu'il n'exclut pas toute distinction dans la sanctification qui paraît cependant promettre une parfaite égalité de bien (2); d'où nous voyons que la multiplicité des degrés est pour lui d'une nécessité absolue, qu'elle lui semble indispensable pour l'accomplissement comme pour la beauté du monde. En ce qui touche cet accomplissement, il n'est certainement pas besoin d'en appeler à l'utilité du mal pour le bien même, de soutenir, par exemple, que les hérésies sont bonnes pour mettre la vérité dans un jour plus éclatant (3) : nous nous trouvons toujours ramenés à la nécessité d'éternelles différences dans les degrés de l'être. Dieu connaît ces différences dès le commencement. Mais qu'est-ce qui lui a donné cette prescience, si ce n'est son entendement éternel ? Dans cet entendement toute créature est formée et fondée à l'avance. Ainsi nous trouvons ces vues dans la plus étroite union avec la théorie des idées de saint Augustin.

En suivant le cours de ces pensées, il est tout-à-fait surprenant de trouver que la différence en degrés appartient non seulement au développement temporaire, mais à l'essence des choses telles qu'elles ont été formées

---

(1) *Ib.*, XIX, 1. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducat.

(2) *Enchir. ad Laur.*, 23; 29; *de Civ. D.*, XXII, 30, 2.

(3) *De Civ. D.*, XVI, 2 ; *de Dono perserv.*, 53.

dans le principe en Dieu, et qu'elle relève par conséquent de l'éternel ; que, de plus, la différence morale entre le bien et le mal doit constituer une plus forte séparation dans les choses, quant à leur vérité éternelle, que ne le peut faire la différence naturelle entre les genres et les espèces. Sans doute le mal ne nous abaisse pas au-dessous de l'irraisonnable, car la dernière des âmes est encore supérieure au plus élevé des corps; l'âme raisonnable même en état de péché et de damnation éternelle est supérieure encore à l'animal irraisonnable; l'âme damnée doit encore être reconnaissante envers son créateur à cause de sa bonté pour elle, car il lui a donné l'être, et il vaut mieux être misérable que de n'être pas (1); mais la différence entre les anges et les hommes, bien qu'elle doive résider dans l'entendement éternel de Dieu, doit cependant s'évanouir dans le fait, si, comme nous l'avons dit précédemment, la différence entre les hommes vertueux et les méchants est plus grande que la différence existant entre les anges et les hommes, si les hommes vertueux deviennent les égaux des anges et doivent prendre la place des anges déchus. Nous l'avons dit déjà : nous présagions quelque chose de surprenant; car, si nous considérons le caractère ecclésiastique, universel, de la doctrine de saint Augustin, nous devons trouver naturel que l'ordre physique ait dans cette doctrine beaucoup moins de sens que l'ordre moral. Comme la vie morale se lie partout immédiatement à des personnes individuelles dont la volonté constitue

---

(1) *De Civ. D.*, XIX, 13, 1; *de Vera rel.*, 26; 78; *de Lib. arb.*, III, 15 sqq.; 18. Ex illo igitur, quod etiam ingratus habes, quod sis, creatoris laudo bonitatem; ex illo autem, quod pateris ingratus, quod non vis, ordinatoris laudo justitiam.

le caractère, elle est essentiellement un ordre qui concerne les personnes, qui doit à la fin éclater dans le monde, un ordre qui n'est composé, maintenu que par le lien universel de l'Église, un ordre opposé au règne des puissances temporaires. Mais ce qu'il y a ici de frappant, c'est que saint Augustin place au sommet de sa doctrine du monde la théorie platonicienne des idées, et applique expressément cette théorie aux lois éternelles des espèces et des genres, bien que ces différences naturelles lui paraissent évanouies dans le cours de son investigation. On ne peut pas le méconnaître : dans le point de vue de saint Augustin sur le monde se sont introduits des éléments qui ont toutes les apparences d'une élaboration insuffisante. La fin du développement du monde, telle qu'il la décrit, ne correspond point à l'éternité des idées universelles. Il était donc plus conséquent avec ses principes fondamentaux, en mettant une importance particulière dans l'application de la théorie des idées à l'éternité des conceptions individuelles.

Mais, si nous avons remarqué la tendance exclusivement ecclésiastique de la doctrine de saint Augustin, nous devons alors comprendre que la cosmologie ne pouvait occuper dans cette doctrine qu'une place subordonnée. Ce qui regarde essentiellement l'Église, ce sont les hommes; le reste du monde n'est pour elle que le théâtre des actions humaines et de nos destinées; si l'Église connaît encore d'autres êtres raisonnables et d'autres fins, d'autres buts du monde, elle ne les considère qu'accessoirement, elle les subordonne à l'homme. C'est ce que saint Augustin a fait, nous l'avons vu. Il attache la plus grande importance à l'opposition entre le bien et le mal, et ce n'est point un petit fait que son aveu de l'impossibilité où il se

trouve d'expliquer l'origine du mal parmi les anges. Il confesse positivement cette impuissance, en reléguant parmi les questions transcendantes les recherches sur les anges, sur leurs différents caractères, sur leur nature : toutes choses sur lesquelles il reconnaît son ignorance (1). S'il s'occupe plus circonstantiellement du destin et de la nature du diable, c'est qu'il a besoin de s'expliquer le rapport que soutient le mal dans l'homme avec les autres développements du monde. Si nous ne perdons point cela de vue, nous nous rendrons un compte plus exact du motif pour lequel saint Augustin en a agi si légèrement avec la différence des espèces et des genres ; car pour lui il ne s'agit essentiellement que d'une espèce, celle des hommes. Toute sa doctrine du monde se propose fondamentalement de nous faire comprendre l'homme dans sa vie et dans son essence. Nous devons donc appliquer aux recherches de saint Augustin sur ce point une attention particulière.

CHAPITRE V.

Sur les Hommes.

Saint Augustin ne considère point l'homme comme la fin unique du monde, mais il aperçoit en lui une des fins les plus précieuses de la création. Sa supériorité essentielle sur les autres êtres terrestres vivants consiste

---

(1) *Enchir. ad Laur.*, 15.

en ce que l'âme qui anime son corps renferme un esprit raisonnable. L'esprit raisonnable est l'image de Dieu dans l'homme, car Dieu est lui-même un esprit raisonnable (1). Évidemment la raison devait être liée au corps, ainsi qu'avec l'âme, qui forme l'union du corps et de l'esprit; car le corps appartient à la nature de l'esprit humain, de même que l'action appartient à la pensée (2). Mais le corps était originellement tout-à-fait soumis et obéissant à la raison, en sorte que le vice n'existait pas dans l'homme, comme il se rencontre dans notre état actuel; le corps était au pouvoir de l'esprit raisonnable, comme un serviteur qui ne s'abandonne à aucun mouvement sans la permission de la raison : l'ordre des choses n'avait pas encore été perverti, la justice régnait pleinement, désignant à chacun la place qui lui convenait. L'âme n'était encore agitée d'aucun de ces désirs qui font effort contre la raison (3). Nous le voyons: nous avons affaire ici à des recherches dont le point de départ est la justice, la bonté de Dieu éclatante dans la création. Ces recherches n'en impliquent pas moins que la nature méchante doit être soumise à l'homme raisonnable. L'homme vécut d'abord dans le paradis, où tout prévenait ses désirs rationnels, où tout était réduit sous sa domination, où, sans jamais ressentir l'atteinte de la douleur ou de la maladie, il goûtait une

---

(1) *De Civ. D.*, XI, 2; *de Trin.*, XII, 12. Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.

(2) *De Civ. D.*, XXII, 27; *de Div.*, qu. 83, qu. 58, 2. Nam et actio temeraria est sine cognitione et sine actione ignava cogitatio.

(3) *De Civ. D.*, XIII, 16, 1; *de Peccat. mer.*, II, 36.

vie bienheureuse (1). Là il n'y avait point de division entre l'esprit raisonnable et la chair, par conséquent point de motif de mort (2). L'homme pouvait sans doute mourir, comme l'expérience l'a montré; mais il ne serait point mort s'il n'avait point péché, et s'il n'avait point dû être chassé du paradis. La félicité du paradis était si grande qu'elle ne pouvait être troublée par nulle sorte de mort (3). C'est avec ardeur et complaisance que l'imagination de saint Augustin se livre à ces descriptions de notre état avant le péché, et même à des investigations sur les possibilités qui ont paru des cas impossibles. Ces tableaux témoignent combien saint Augustin était convaincu fermement que tout forme naturellement ordre et harmonie, qu'il règne en essence un parfait accord entre la loi naturelle et la volonté rationnelle de l'homme ou l'ordre moral de la vie, et que c'est la volonté corrompue de l'homme qui a apporté dans le monde, du moins en ce qui touche l'humanité, discorde et désunion (4). Saint Augustin reconnaît même dans Adam au milieu du paradis la sagesse la plus haute, puisqu'il donna à chaque chose son nom; il lui attribue une sagesse qui s'est élevée au-dessus de tout ce qu'accomplissent aujourd'hui les hommes les plus distingués : car il n'avait aucune peine pour penser ni pour apprendre, puisqu'il n'était point distrait par une chair rebelle, par les besoins des sens. Nous remarquons, toutefois, que saint Augustin ne pré-

---

(1) *De Civ. D.*, XIV, 10; *Op. imperf. c. Julian.*, VI, 16.

(2) *Op. imperf. c. Jul.*, IV, 19; VI, 16.

(3) *De Civ. D.*, XIII, 12 sq. Saint Augustin distingue entre *posse non mori* et *non posse mori*. *De Corr. et grat.*, 33. L'un est l'immortalitas minor, l'autre l'immortalitas major. *Op. imp. c. Jul.*, VI, 30; *Enchir. ad Laur.*, 38.

(4) *Op. imp. c. Jul.*, VI, 16. Vitium contra naturam est.

tend pas conclure de là qu'il dut s'effectuer au milieu du paradis un progrès dans la connaissance, un développement de l'esprit. Suivant lui, Adam aurait appris ce qui était utile à sa propre vie, mais sans peine et sans douleur; car Dieu et sa bonne nature lui auraient tout enseigné (1).

Saint Augustin est bien éloigné de tenir l'état primitif de l'homme pour un état parfait. Ce n'est qu'autant qu'il n'eût pas péché, que l'homme, exempt de mort et de combat, aurait atteint la félicité absolue. Mais la possibilité pour l'homme de pécher prouve que sa félicité dans le paradis n'était pas stable, et par conséquent n'était point parfaite (2). Dieu eût pu certainement prévenir la chute des hommes, ainsi que celle des anges; car qu'est-ce qui est impossible à sa toute-puissance? Mais il ne le voulut pas; il ne voulut pas ôter à ses créatures raisonnables la faculté de pécher, afin qu'elles vissent manifestement tout ce que leur orgueil pourrait enfanter de mal, et tout ce que la grâce divine pourrait produire de bien (3). La liberté de la volonté fut donc départie aux créatures raisonnables; elle appartient à l'essence de la raison. Toutefois, les créatures raisonnables ne peuvent pas posséder une liberté aussi parfaite que la possède Dieu : en tant que créatures, elles ne peuvent avoir qu'une liberté variable. Il était dans l'ordre du monde qu'il existât un être raisonnable qui pût ne pas pécher, mais auquel il n'était pas nécessaire de ne pas pécher; et il était mieux que nous fussions des serviteurs de Dieu

---

(1) *Op. imp. c. Jul.*, V, 1; VI, 9.
(2) *De Civ. D.*, XI, 12; XIV, 10.
(3) *Ib.*, XIV, 27.

accomplissant sa volonté sans contrainte, mais librement (1).

La doctrine de saint Augustin sur la liberté de la volonté humaine se forma dans la lutte contre Pélage et ses disciples. Nous n'avons aucun motif pour nous étendre longuement sur la doctrine de ces adversaires de saint Augustin; car ils n'apportèrent aucune vue nouvelle ni importante dans leurs investigations, et ils étaient peu développés sous le rapport philosophique. Toute leur théorie se résume dans un effort pour tenir les recherches sur l'accomplissement du bien et du mal éloignées de la question du principe de l'opposition de l'un et de l'autre en Dieu. Pélage distingue entre la puissance, la volonté et l'existence de l'homme. La puissance, c'est-à-dire la faculté (*possibilitas*) d'être bon ou méchant était un don de Dieu; mais la volonté du bien ou du mal, et l'existence comme bon ou comme méchant, Pélage les tenait pour l'affaire propre des hommes (2). Il admettait sans doute l'assistance divine dans l'accomplissement du bien, mais il ne concédait pas que l'on précisât plus positivement la direction de Dieu dans la

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 2. Hominem ergo Deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit, quod erat ipse. Melior autem homo est, qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit. *De Vera rel.*, 27; *Enchir. ad Laur.*, 28.

(2) *Ap August. de grat. Chr.*, 5. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. *Ib.*, 18. Habemus autem — possibilitatem utriusque partis a Deo insitam.

conduite du monde et dans le développement des facultés de l'esprit humain. Saint Augustin considéra ces vues comme très superficielles ; car le but de ses recherches était de constater que le monde, dans toutes ses parties, était l'ouvrage de l'activité divine. Il poursuivait ce but naturellement dans les choses de la plus haute importance comme dans celles qui avaient peu de valeur. Les êtres raisonnables lui paraissaient dépendre absolument de Dieu ; ils ne pouvaient vouloir et être que ce que Dieu voulait et les faisait. Ils étaient l'œuvre de sa grâce et de sa justice. Dieu lui-même déterminait la volonté des créatures soit par des effets, des signes extérieurs, soit en dirigeant intimement leur activité (1). L'homme, même au milieu du paradis, avait besoin de l'assistance de Dieu pour accomplir le bien (2), et il n'y avait rien en lui qu'il ne tînt de Dieu.

Saint Augustin ne se dissimulait pas toutes les difficultés qui s'opposent à ce que nous concevions clairement la notion de liberté, à moins de nous représenter l'activité de Dieu d'une manière superficielle, c'est-à-dire comme limitée. Nous pouvons même le dire : saint Augustin, suivant sa tendance à concevoir les énergies de Dieu d'une manière intuitive, sensible, alla un peu trop loin pour corroborer les difficultés. Il chercha à expliquer les effets de Dieu en nous comme des effets physiques. Il représenta les âmes comme des esprits de vie, et Dieu

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 68, 5. Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis.

(2) *De Civ. D.*, XIV, 27 ; *Enchir. ad Laur.*, 28.

comme l'esprit de vie universel, qui anime tout, car il crée tout, et donne à chaque volonté sa puissance. Tous les désirs de notre volonté, selon l'enseignement de saint Augustin, ne s'élancent qu'autant que Dieu veut qu'ils s'élancent, lorsque Dieu veut et reconnaît d'avance qu'ils atteindront le but désigné par lui, car il sait d'avance qu'ils l'atteindront : sa prescience ne peut pas se tromper (1). Cette doctrine reposait sur la tendance idéaliste que nous avons déjà remarquée dans saint Augustin : il considérait toutes choses, hormis la raison, comme des instruments auxquels n'appartenait, dans le vrai, aucune activité propre, aucune existence propre. Il concevait par conséquent l'activité des êtres raisonnables de telle façon, qu'il n'y avait plus une ligne de démarcation fixe entre la raison et le principe vital (2); que l'une était même en danger d'être confondue avec l'autre, parce que, vu sous cet aspect, tout devient raison ou nature. Toutefois, ce mode de conception ne domine pas dans saint Augustin, car il s'applique au physique. Un point plus essentiel, qui semble lié au précédent, et qui

---

(1) *De Civ. D.*, V, 9, 4. At per hoc efficitur non esse causas efficientes omnium, quæ fiunt, nisi voluntarias, illius naturæ scilicet, quæ spiritus vitæ est. — — Spiritus ergo vitæ, qui vivificat omnia creatorque est omnis creati spiritus, ipse est Deus. — — Qui enim non est præscius omnium futurorum, non est utique Deus. Quapropter et voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præscivit, et ideo, quidquid valent, certissimè valent, et quod futuræ sunt, ipsæ omnino futuræ sunt, quia volituras atque futuras ille præscrivit, cujus præscientia falli non potest.

(2) Ainsi l. c., il attribue aux animaux dépourvus de raison une sorte de volonté : si tamen appellandæ sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, etc.

se rencontre, d'ailleurs, dans les autres Pères de l'Église comme dans saint Augustin, c'est que la libre volonté dépend de la prescience divine; saint Augustin trouvait même du rapport entre la prescience de Dieu et la divination; en sorte qu'il aurait préféré admettre l'astrologie, cette absurde superstition, que de nier la prescience de Dieu (1); car le rapport qui existe entre savoir d'avance et dire d'avance emporte évidemment une conception de temps; et la conséquence qui suit naturellement de là, c'est que la volonté ultérieure de Dieu dépend de sa science antérieure. On ne peut pas disconvenir que ce mode de concevoir accorde trop à la représentation ordinaire de la toute-science de Dieu, et l'on pressent que, introduite dans les recherches scientifiques, cette représentation n'enfantera que confusion. Elle n'empêchera pas, toutefois, saint Augustin de chercher le point juste où la toute-puissance et la toute-science de Dieu s'harmonisent avec la liberté des créatures. Il s'oppose très formellement au point de vue sous lequel la nécessité, à prendre le mot dans son acception la plus large, exclut la liberté dans tout ce qui est; car alors la toute-puissance de Dieu n'est plus libre, puisqu'elle convient à Dieu nécessairement; la volonté n'est pas libre davantage, puisqu'elle est libre nécessairement, et qu'elle prévoit nécessairement sa détermination (2). Saint Augustin se propose d'éviter par là que la nécessité externe soit permutée avec la nécessité qui est dans l'essence des choses. Il est nécessaire, c'est-à-dire essentiel à la volonté d'être libre, dût-elle ne point aboutir à un acte extérieur; elle demeure la volonté de celui qui veut; elle lui est imputable

(1) *Ib.*, V, 9, 1.
(2) *De Civ. D.*, V, 10, 1; *de Lib. arbitr.*, III, 6.

comme son propre fait; les causes externes ne peuvent jamais enlever la liberté à la volonté (1). L'ordre des causes ne détruit la liberté d'aucune façon, car elle est établie si bien, que ce sont des causes libres qui prennent sa place. La volonté de l'homme n'est pas un effet, mais une cause elle-même, et la cause de toutes les œuvres humaines (2). Dieu gouverne le monde de manière à permettre à quelques unes de ses créatures d'avoir leurs mouvements propres (3). Il leur concède cette faculté, et, par conséquent, ces mouvements sont encore son ouvrage. Le fondement de la notion de liberté, c'est que la liberté ne consiste en rien si ce n'est dans le fait propre de l'être raisonnable. Nous avons conscience de la liberté lorsque nous sentons comment notre âme se meut elle-même, non point à la manière du corps, dans l'espace, de lieu en lieu, mais comment elle accomplit ses transformations spirituellement. Vouloir, c'est déployer une activité que personne ne peut mettre en œuvre pour nous (4). La volonté est donc libre, puisque

---

(1) *De Civ. D.*, l. c. Nam si voluntas tantum esset, nec posset, quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec si tamen voluntas, nisi voluntas esset, nec alterius, sed ejus, qui vellet, etsi non posset implere, quod vellet.

(2) *De Civ. D.*, V, 9, 3. Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostræ voluntatis arbitrio. Et ipsæ quippe nostræ voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque præscientia continetur, quoniam et humanæ voluntates humanorum operum caussæ sunt.

(3) *Ib.*, VII, 30.

(4) *De Div.*, qu. 83, qu. 8. Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animæ spontaneus est; hoc enim ei tributum est a Deo; qui tamen motus non de loco in locum est, tanquam

notre âme, dans le vrai, reçoit par elle ce qui lui appartient; tout ce qui est propre à l'âme découle de la volonté; tout ce que nous pouvons nous attribuer, c'est cette activité à nous spéciale que nous nommons la volonté. Nous ne sommes rien autre chose que la volonté (1). Saint Augustin exprime ainsi avec la plus ferme précision le principe fondamental qui domine toute sa doctrine, à savoir, que de la volonté dépend tout ce que nous sommes, notre valeur et notre nullité, notre mérite et notre damnation. Tel est le principe de ses vues morales sur le monde. Il combat le déterminisme sur les points les plus essentiels. Notre essence véritable ne nous est pas donnée; elle ne détermine pas notre volonté par contrainte; notre volonté n'est pas déterminée davantage par la connaissance; nous devons vouloir et aimer le bien d'abord, et nous pourrons ensuite le connaître et le posséder. Toutefois, la notion de la liberté n'implique point une complète indépendance par rapport à la volonté de l'être ou de Dieu, qui nous assure tout ce qui est nôtre. Vouloir la félicité, voilà ce qui nous est essentiel; cette tendance n'est pas abolie par la liberté de la volonté, car autrement nous serions heureux malgré nous (2). De même notre libre volonté a sa cause en Dieu, mais elle n'en est pas moins une cause libre, car c'est comme telle qu'elle a été créée par Dieu. En ce qui touche le rapport des créatures à Dieu, saint Augustin montre que ce rap-

---

corporis. *De Civ. D.*, V, 9, 3; *de Lib. arb.*, III, 7. Non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? *De Gratia et lib. arb.*, 5. Velle enim et nolle propriæ voluntatis est.

(1) *De Civ. D.*, XIV, 6. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

(2) *De Lib. arb.*, 7.

port ne change pas l'essence des choses et leurs activités propres, parce qu'il les pèse, les établit au contraire; et l'essence ni l'activité des créatures ne peuvent cesser de leur être propres par le fait qu'elles leur sont données de Dieu. C'est aussi dans le même sens qu'il comprend l'existence des créatures et de leurs activités dans l'entendement divin; en d'autres termes, c'est ainsi qu'il comprend la prescience divine. Comment l'abolition de la liberté de la volonté résulterait-elle de ce que Dieu sait d'avance que nous voudrons librement le bien ou le mal? Si, dans cette hypothèse, nous ne voulions pas le bien ou le mal librement, alors la prescience de Dieu serait en défaut (1). La notion de la liberté est, nous devons le reconnaître, le principe de la doctrine de saint Augustin sur la relation de la liberté avec la grâce. On voit comment il pouvait dire, en restant conséquent avec cette notion, d'un côté, que la foi est notre affaire, est l'œuvre de notre libre volonté (2); et, d'un autre côté, que la foi est un présent de Dieu (3). Ce n'est qu'en considérant cette proposition isolément, à part des autres, qu'elle peut être blâmée. Dieu lui-même est notre puissance (4).

Mais cette notion de la liberté n'implique pas encore l'opposition entre le bien et le mal. Il faut distinguer cette liberté générale de la liberté de choisir entre la vertu et le vice. La première de ces libertés appartient à tout être qui se détermine lui-même, qui possède en soi le principe de ses propres mouvements; nous trou-

---

(1) *De Lib. arb.*, 6 sqq.; *de Civ. D.*, V, 10, 2.

(2) *Prop. ex ep. ad Rom. exp.*, 60. Quod ergo credimus, nostrum est.

(3) *De Grat. et lib. arb.*, 17.

(4) *Solil.*, II, 1. Potestas nostra ipse est.

vons la seconde dans l'homme (1). C'est avec la plus ferme précision que saint Augustin distingue ces libertés l'une de l'autre : on voit cela surtout en ce qu'il attribue la liberté à Dieu, ainsi qu'aux bienheureux, quoiqu'ils ne puissent pas opter pour le mal. Il reconnaît la liberté qui peut pécher et peut aussi ne pas pécher, puis la liberté de la volonté qui ne peut pas pécher du tout; cette dernière lui semble naturellement la plus parfaite, car c'est la liberté que nous partageons avec Dieu, et dont nous jouirons pleinement dans la vie bienheureuse, si nous avons persévéré irréprochablement dans la vertu et la piété (2). La liberté de choisir n'appartient qu'aux êtres intermédiaires, qui ne sont dans le monde qu'à cause de l'ordre, afin que tous les degrés soient remplis : car, puisqu'il existait un haut et un bas, il devait y avoir aussi un milieu (3). Dieu, selon la doctrine de saint Augustin, ainsi que de presque tous les Pères de l'Église, aime mieux des serviteurs qui lui obéissent spontanément que des instruments aveugles de sa puissance : les serviteurs soumis connaissent la puissance de la grâce divine; et les défectionnaires connaissent la justice des décrets divins. Malgré ces principes généraux, il y a quelques difficultés à concilier cette notion de la liberté avec les autres points de la doctrine de saint Augustin, surtout avec l'ordre inflexible des temps, selon lequel tout doit être déterminé par Dieu. Comment saint Augustin cherche-t-il à lever ces difficultés? c'est ce dont nous

---

(1) *Enchir. ad Laur.*, 28; *de Civ.*, qu. 83, qu. 24.

(2) *De Corr. et grat.*, 33. Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare.

(3) *De Lib. arb.*, II, 50 sqq.; *Enchir. ad Laur.*, l. c.

pourrons juger en recherchant la manière dont il envisage l'opposition entre le bien et le mal.

En ce qui concerne l'option du bien, elle présente une difficulté : car le bien consiste à accomplir ce que Dieu prescrit, à exécuter par notre activité propre ce qui est conforme au plan primitif des choses. Obéir à Dieu, nous harmoniser avec l'ordre universel, ne rien convoiter de ce qui n'est pas déterminé divinement, voilà en quoi consiste la somme du bien (1). Notre liberté dans le bien se résume tout simplement dans notre soumission à Dieu (2). Il paraissait d'autant plus difficile à saint Augustin d'admettre que nous pussions choisir librement le mal, que son penchant au manichéisme avait été antérieurement plus fort ; car c'était dans le manichéisme qu'il avait acquis la représentation du mal, sous laquelle le mal apparaissait comme une puissance énergiquement active. Il n'abandonna la doctrine manichéenne qu'en acquiesçant aux théories métaphysiques des néoplatoniciens, et en apprenant que le mal n'était pas une substance, un être en soi, mais qu'il n'existait que par la corruption d'une nature bonne essentiellement. Ce n'est que par suite de la perte du bien que le mal existe ; mais si l'être dans lequel le mal se produit devait périr entièrement, le mal devrait aussi avoir sa fin ; le mal ne peut donc se rencontrer que dans l'être et, par conséquent, dans le bien : car tout être, comme tel, est bon (3). On le voit : le mal ainsi conçu a une essence absolument métaphysique. Et c'est aussi toujours métaphysique-

(1) *De Civ. D.*, XIX, 14; 16; *Solil.*, I, 30.

(2) *De Lib. arb.*, II, 37. Hæc est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.

(3) *Conf.*, VII, 18.

ment que s'exprime saint Augustin sur le mal, du moins en ce qui en touche la formule générale. Il se trouve d'autant plus ferme sur ce terrain que cette même formule générale avait déjà été propagée par les Pères de l'Église précédents. Il ne peut pas y avoir de souverain mal, car ce serait l'anéantissement de tout être. Dieu, qui a donné l'être à ses créatures, a fait tout bien. Le mal ne consiste qu'en ce que les créatures raisonnables ne conservent pas le bien que Dieu leur a départi; mais elles perdent aussi de leur être jusqu'à un certain degré, car elles en ont la liberté (1). C'est cette perte du bien naturel ou inné, c'est cette privation de l'être, cette corruption de la nature que nous nommons le mal. Nous ne pouvons pas tant le regarder comme l'œuvre que comme la détérioration de l'œuvre de Dieu et sa défectuosité (2), que nous aggravons toujours davantage, mais que nous ne pouvons pas, toutefois, pousser jusqu'au néant absolu : car c'est toujours dans l'être, dans le bien que le mal réside. Nul vice ne peut être tellement contre la nature que des traces de la nature ne percent encore. Saint Augustin pensait formellement que le mal était contraire au principe de contradiction, puisqu'il était à la fois le mal et le bien (3). L'opposé de la beauté

---

(1) *De Vera rel.*, 113. — Qui (sc. Deus) — — in bono ipso alia, quantum vellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit.

(2) *De Civ. D.*, XI, 9. Amissio boni. *Ib.*, 22. Privatio boni. *Ib.*, XIV, 11. Mala vero voluntas prima — — defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. *Ib.*, XII, 6. Defectus — inopia. *Conf.*, III, 12; *de Mor. Man.*, 2 sq.; *Enchir. ad Laur.*, 3; 4. Corruptio naturæ.

(3) *De Civ. D.*, XIX, 12, 2; *Enchir. ad Laur.*, 4. On voit clairement par là que saint Augustin ne pouvait pas se rendre maître de la notion du mal.

et de la forme, c'est l'absence de forme ; cependant il doit toujours subsister une forme (1). L'âme coupable elle-même conserve encore les nombres, qui constituent sa beauté, et par lesquels elle se rattache à l'ordre du tout (2). Évidemment toutes ces propositions tendent, d'une part, à représenter le mal comme un pur néant, et, d'autre part, à expliquer comment dans le mal même s'aperçoit encore la puissance de Dieu qui harmonise toutes choses. L'âme perverse est une âme insoumise ; mais elle ne trouble point l'ordre, puisqu'elle porte avec elle son châtiment, qu'elle fait même du bien aux autres choses, sans faire le bien (3). Nous tirerons de là cette conséquence, qu'une volonté pervertie ne peut rien produire qui ne s'harmonise avec l'ordre du monde tel que Dieu l'a décrété. Le mal ne peut produire que vanité, néant, puisque lui-même n'est rien, qu'il n'est qu'une négation ; mais sa nullité contribue à un perfectionnement, puisqu'il pousse les autres choses au bien. Pour mettre cette nullité du mal dans la plus éclatante lumière, et pour montrer par conséquent que Dieu est exempt de tout reproche, saint Augustin s'attache à prouver que toutes les résolutions de la volonté n'émanent pas de Dieu, mais les bonnes résolutions seulement : car comment la mauvaise volonté viendrait-elle de Dieu, puisqu'elle n'est rien ? Si l'on demandait ultérieurement d'où provient cette volonté mauvaise, il faudrait répondre que l'on ne peut le savoir, car on ne saurait

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 6.

(2) *De Mus.*, VI, 56.

(3) *Conf.*, I, 19. Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. — — Jussisti enim et sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus.

connaître le néant (1). Le mal n'a pas une cause efficiente, mais simplement une cause négative, comme s'exprime saint Augustin, pour donner, pour sauver du moins au mal l'apparence d'une cause. Notre volonté est cause, sans doute; mais la volonté du mal n'est qu'une volonté privative, une volonté qui s'éloigne de la source de toute vérité et de tout être. La cause de cette volonté, nous ne pouvons pas la chercher par-delà la volonté même, car elle serait également mauvaise, ce qui serait contraire au principe que tout mal dérive d'une volonté pervertie (2). D'où résulte pour saint Augustin cette doctrine que Dieu connaît d'avance les volontés mauvaises, mais ne les prédétermine point. Il peut y avoir, suivant lui, une prescience sans prédétermination, mais non une prédétermination sans prescience de la part de Dieu ; car ce que Dieu non seulement saurait, mais accomplirait

(1) *Conf.*, I, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est. *De Lib. arb.*, II, 54. Sciri enim non potest, quod nihil est. — — Motus enim ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. *De Civ. D.*, V, 8; 9, 4; XV, 21.

(2) *De Civ. D.*, XII, 6. Hujus porro malæ voluntatis caussa efficiens si quæratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malæ autem voluntatis efficiens est nihil, etc. *Ib.*, 7. Nemo igitur quærat efficientem caussam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. *De Div.*, qu. 83, qu. 3; qu. 4; qu. 21. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est caussa deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi caussa est.

encore lui-même, n'appartiendrait pas seulement à sa prescience, mais Dieu l'aurait aussi déterminé préalablement : or Dieu n'opère pas lui-même le péché, il le connaît à l'avance, mais à l'avance il ne le détermine pas (1). Ces formules ont pour unique justification que nous ne pouvons considérer le mal que comme un rien ; car tout ce qui est a sa cause en Dieu, et, par conséquent, est accompli et prédéterminé par lui. Certainement ce ne sont pas des formules sans danger que celles qui distinguent l'une de l'autre la prescience et la prédétermination divine, et qui, par conséquent, divisent la prescience de Dieu en deux parties. Mais où l'on s'aperçoit surtout que ces formules sont dangereuses, c'est lorsque saint Augustin, suivant le cours de sa pensée, en vient à soutenir que l'âme n'a pas été délaissée de Dieu pour qu'elle le délaisse, mais qu'elle l'a délaissé pour qu'il l'abandonne : car, en ce qui touche le bien, la volonté de Dieu est antérieure à la volonté de l'âme ; et, en ce qui touche le mal, la volonté de l'âme est antérieure à celle de Dieu (2). Que l'on entende cette antériorité temporairement ou métaphysiquement, toujours est-il que dans cette formule éclate la dépendance

(1) *De Præd. sanct.*, 19. D'où la définition de la prédétermination *de Dono persever.*, 41. Namque in sua, quæ falli mutarique non potest, præscientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est prædestinare. Les passages qui semblent impliquer une prédestination à la damnation peuvent être expliqués par là. Voyez Wigger, *Essai sur S. August. et Pelag.*, I, p. 305 et suiv.

(2) *De Civ. D.*, XIII, 15. Non enim deserta est (sc. anima), ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus, ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris.

du créateur par rapport à la créature, dépendance que saint Augustin combat cependant ailleurs très formellement et en toute raison. Saint Augustin démêlait clairement lui-même le péril de ces propositions, et c'est pourquoi nous trouvons qu'il donna une autre direction à sa doctrine de la liberté : abandonnant les principes exposés plus haut, et se rattachant à sa notion générale du mal, il s'efforça de comprendre la volonté mauvaise simplement comme l'incapacité de se déterminer soi-même librement. Il distingua alors la liberté apparente d'avec la liberté véritable; celle-ci était le partage exclusif des bons, l'autre était le propre des méchants. Les bons sont véritablement libres, quoiqu'ils soient esclaves; les méchants, au contraire, sont esclaves de leurs propres vices (1).

On ne méconnaîtra pas que cette doctrine de saint Augustin sur l'opposition entre le bien et le mal et sur la liberté dans l'un et dans l'autre, soit cependant fort insuffisante, même au point de vue sous lequel il s'était placé pour se livrer à ses recherches. Les tendances opposées de sa doctrine le font clairement remarquer. D'une part, il ne doute point que tout dans le monde ne tienne son origine de Dieu, n'ait sa cause en lui; d'un autre côté, il trouve

(1) *Ib.*, IV, 3. Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est, malus autem etiamsi regnet, servus est — — tot dominorum, quot vitiorum. *Ib.*, XIV, 11. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Dans ces passages et dans d'autres analogues, l'esclavage du mal n'est cependant pas affirmé du premier péché, et l'on pourrait douter d'après des passages tels que *Enchir. ad Laur.*, 9, si cet esclavage ne s'entendait pas seulement de l'état perverti de l'homme. Mais les entraves à la liberté de la volonté conduisent à un point de vue opposé, celui même où aboutit la doctrine de la justification de la volonté mauvaise.

dans le monde le mal, qui offre la plus indissoluble des énigmes, lorsqu'il s'agit de l'expliquer par rapport à Dieu. Saint Augustin n'ose pas attribuer le mal à Dieu lui-même; alors il pense trouver un moyen de sortir de cette difficulté en considérant le mal simplement comme un acte humain, comme le résultat de la volonté humaine. Mais, comme Dieu accomplit tout ce qui est, saint Augustin ne peut pas se soustraire à cette conséquence, que l'acte mauvais n'est véritablement pas; de plus, la volonté mauvaise ne peut rien moins lui paraître qu'un néant dans l'humanité. La volonté pervertie contredit, cela est incontestable, la volonté de Dieu: or, rien ne peut exister dans le monde contrairement à la volonté divine. D'autres fois, examinant cette énigme, saint Augustin nous renvoie aux décrets insondables de Dieu (1). Mais ces décrets, il ne peut pas les pénétrer; alors il chancelle dans sa conception de la liberté. Si nous envisageons la notion sous laquelle saint Augustin conçoit la prédestination divine de toutes choses, en tant que ces choses existent véritablement, nous ne pourrons porter qu'un jugement, c'est que la liberté des êtres créés consiste exclusivement en ce qu'ils accomplissent les décrets de Dieu, et se soumettent à l'ordre du monde. Telle est du moins la liberté dans le bien (2). Si, d'un autre côté, nous examinons le mal, qui, malgré son néant, a, aux yeux de saint Augustin, une très haute importance dans l'ordre et le développement du monde, mais qui semble se dérober aux décisions de Dieu, nous inclinerons à penser qu'il y a

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 68, 6. Aliæ et profundæ ordinationis. *Ep.*, 102, 14.

(2) *De Lib. arb.*, II, 37; *Enchir. ad Laur.*, 9. Ipsa est vera libertas propter recte facti licentiam simul et pia servitus propter præcepti obedientiam.

une liberté qui se soustrait à la volonté divine, quoique, dans le principe, elle lui ait été soumise violemment. Telle serait la liberté dans le mal, laquelle ne peut pas être considérée comme une pieuse servitude, et présuppose au sein du pécheur quelque chose qui n'est point accompli par Dieu.

Saint Augustin a été poussé à cette doctrine contre son gré; nous pouvons d'autant moins nous le dissimuler que nous le voyons plus clairement exprimer sa pensée d'une manière tout-à-fait insuffisante dans les formules générales où il définit le mal un pur néant. Ainsi, lorsqu'il aborde les idées particulières, qu'il nous décrit la nature du mal, ou nous esquisse la différence du mal et du bien, il se propose toujours une affirmation. Ses formules sur ce point sont de différentes sortes, mais elles conservent toujours entre elles une pleine harmonie. Si nous revenons à la doctrine qui règne dans saint Augustin sur le rapport entre la créature et le créateur, pivot manifeste de ses recherches, nous reconnaîtrons que la définition de la précédente différence entre le bien et le mal est l'expression la plus profonde et la plus compréhensive de sa pensée, qu'il fait consister le bien dans notre soumission à Dieu et dans notre désir exclusif d'être ses purs instruments; par opposition, adonnés au mal, nous voulons autre chose qu'être les instruments de Dieu; nous voulons imiter Dieu dans nos actes, que nous considérons comme nous étant propres, comme appartenant à nous seuls, êtres indépendants. Telle est l'ambition de l'homme qui aspire à la puissance et à l'activité insoumise; tel est son orgueil, qui est conséquemment considéré comme la source de tout mal (1); et c'est cet orgueil, comme nous l'avons

(1) *De Mus.*, VI, 40. Generalis vero amor actionis, quæ

vu, que saint Augustin reproche si souvent aux philosophes païens. Voici quelle en est la nature : conduit par lui, l'homme s'éloigne de Dieu, qui lui forme le cœur, et il se tourne vers l'externe, c'est-à-dire qu'il veut paraître au-dehors ce qu'il n'est pas intérieurement (1). C'est dans le même sens qu'à côté de l'orgueil est placée la soif de la possession (*avaritia*) comme l'essence et le principe du mal ; car, dans son orgueil, l'homme veut toujours avoir ou présenter une importance que son rapport avec Dieu et le monde n'autorise point (2). C'est aussi dans le même sens, quoique sous une forme un peu plus néoplatonicienne, que saint Augustin attribue à notre témérité (*audacia*) l'introduction du mal dans le monde (3) ; ce qui ne s'éloigne pas essentiellement de cette autre pensée de saint Augustin que le principe du mal réside dans l'amour-propre de l'homme. L'homme devait vivre selon la volonté et dans l'amour de Dieu, mais non selon sa pro-

---

avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sacris libris — — initium omnis peccati superbia. *De Gen. ad lit.*, XI, 15. Superba concupiscentia propriæ potestatis. La puissance n'est pas un mal en soi, mais c'est pour atteindre la justification et conserver l'ordre des choses que Dieu nous l'a départie. *De Trin.*, XIII, 17.

(1) *De Mus.*, VI, l. c.; *de Gen. c. Man.*, II, 6. Superbia — — foris videri velle, quod non est. *De Civ. D.*, XIV, 13, 1. Superbia — perversæ celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est deserto eo, cui debet animus inhærere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.

(2) *De Trin.*, XII, 14. Les moments que présentent les premiers péchés seront encore analysés ailleurs *Enchir. ad Laur.*, 13.

(3) *De Civ. D.*, XXII, 24, 1.

pre volonté et dans l'amour de lui-même : dans le premier cas, c'eût été vivre selon la vérité ; dans le second, c'est vivre selon le mensonge (1). Il y a ainsi deux sortes de vie, deux républiques (*civitates*) : l'une dans laquelle tout est employé à la gloire de Dieu ; l'autre dans laquelle tout doit servir à la gloire de l'homme ; l'une reposant sur l'amour de Dieu jusqu'à l'abnégation de soi-même, l'autre sur l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu ; l'une est la communauté des saints, l'autre celle des esprits sensuels (2). Il est bien entendu que ceci n'exclut, ne condamne point l'amour raisonnable de soi-même ; mais cet amour se borne à employer les biens de la vie et même les forces que Dieu nous a départies, comme des biens publics, appartenant à tous, c'est-à-dire comme les éléments du souverain bien, mais non comme des biens qui nous ont été concédés en propre et pour notre usage particulier (3). Nous voyons avec quelle rigueur est comprise ici l'opposition entre le bien et le mal. D'abord s'évanouit la différence en degré qui devait déterminer le rapport de l'un avec l'autre. Le bien, maintenant, consiste plutôt à comprendre l'ordre, la justice divine ; et le mal, à s'en éloigner ; mais cela sans milieu, de manière que l'homme accomplisse pleinement en soi

---

(1) *Ib.*, XIV, 4, 1.

(2) *Ib.*, 28. Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum Dei, — cœlestem vero amor Dei usque ad contemtum sui.

(3) *De Trin.*, XII, 17. Fruendi se, id est tanquam bono quodam privato et proprio, non tanquam publico atque communi, quod est incommutabile bonum. D'après *De Civ. D.*, XI, 25, il faut distinguer *frui* de *uti*. L'*uti* nous est accordé ; mais nous devons *mundo uti tanquam non utentes*. *Ib.*, I, 10, 2.

la justice, ou la viole pleinement (1). La vertu est une ; qui la possède, la possède tout entière ; qui la combat, s'en sépare absolument (2). L'ordre de la vie pieuse est absolument contraire à l'ordre du démon, qui ne veut obéir qu'à sa propre volonté (3). Cette volonté propre, indépendante, se conçoit comme quelque chose qui n'a pas été décrété par la volonté divine. Ces affirmations sont en plein accord avec d'autres touchant la nature privative et dégradante du mal, puisque l'homme, s'éloignant du souverain bien, se tourne vers les biens inférieurs, tombe de l'éternel au temporaire. Mais le temporaire, selon le rapport de ces propositions, n'est point de l'essence des biens véritables, il doit se considérer comme une chose qui ne peut être comprise dans l'ordre divin.

C'est uniquement de ce point de vue de la nature positive du mal que l'on peut s'expliquer pourquoi saint Augustin admettait le changement complet des formes de la vie humaine du moment où le mal avait pénétré dans le monde. Nous avons déjà rapporté comment le mal partageait l'humanité en deux royaumes, celui du bien qui aspire au spirituel, à l'éternel, et celui du mal qui est soumis au temporaire, aux jouissances charnelles (4). Nous considérerons d'abord le dernier, parce qu'il est le fondement du premier, et a existé d'abord : en effet, une fois déchus du bien, nous n'y revenons que par le mal,

(1) *De Civ.*, qu. 83, qu. 82, 2. Incommutabilis justitia, quæ integra inveniretur a justis, — — integra relinqueretur a peccantibus.

(2) *De Trin.*, VI, 6.

(3) *De Civ. D.*, XIV, 3, 2.

(4) *De Civ. D.*, XV, 1 sqq.; XIX, 17.

nous ne regagnons l'éternel et le spirituel que par le temporaire et le sensible (1). Telle est la conséquence du péché, tel le châtiment qui en découle nécessairement et dont le frappe l'éternelle justice de Dieu. Nous vivons maintenant d'une vie souffrante, maladive; et, quoique désireux de nous sauver, nous ne pouvons revenir à la santé sans certains moyens de salut. Parmi ces moyens est le châtiment (2). Le châtiment naturel et nécessaire qui frappe le pécheur consiste dans la difficulté pour lui de revenir au bien. Ainsi les péchés s'enchaînent aux péchés; la punition du péché consiste dans la jouissance qu'on y trouve, et ce n'est que dans le péché et la punition du péché que réside le mal. En effet, en s'éloignant de Dieu ou de l'ordre éternel et divin, le pécheur se rapproche de la nature inférieure, du temporaire, du sensible, et tombe dans l'esclavage de ce qu'il devait dominer (3). Dieu devait dominer l'esprit, l'esprit devait dominer le corps (4); alors l'esprit fût demeuré le maître de la nature; mais aujourd'hui il y est soumis. Nous voyons combien est vaste et compréhensive cette manière dont saint Augustin comprend le châtiment. Il reconnaît dans l'état primitif de l'homme au milieu du paradis les plus grands biens; mais aussi il décrit l'état de l'homme après le péché comme l'état de misère le

---

(1) *Ib.*, XV, 1, 2. Nemo — erit bonus, qui non erat malus.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 82, 3.

(3) *De Vera rel.*, 39. Vitium enim animæ est, quod fecit, et difficultas ex vitio pœna est, quam patitur, et hoc est totum malum. *Ib.*, 76. Cum in omnibus non sit malum, nisi peccatum et pœna peccati, hoc est defectus voluntarius a summa essentia et labor in ultima non voluntarius, quod alio modo sic dici potest, libertas a justitia et servitus sub peccato.

(4) *De Civ. D.*, XIX, 27.

plus complet. L'homme, en péchant, ayant renoncé à un bien qui eût pu être éternel, mérite aussi un éternel châtiment (1). En déviant de l'ordre divin, il a renoncé à la domination sur la nature, et il est déchu, et il est courbé sous l'esclavage du monde sensible. Sans doute, dans ses principes généraux, saint Augustin ne pouvait pas admettre que le sensible manquât absolument dans le paradis, mais il y était de telle sorte que, soumis à aucune altération, il ne pouvait opposer aucun obstacle à notre développement, à notre progrès vers le bien; puis le sensible fut corrompu par le péché, et il est dégénéré. Comme il était d'abord sans tache, nous n'avions pas à le fuir, car le corps en soi ne porte point préjudice à l'âme; mais maintenant le sensible est gâté par le vice, et nous devons l'éviter (2). Il ne faut pas considérer les passions comme choses mauvaises en soi, ainsi que le faisaient les stoïciens; mais il faut prendre garde que notre raison perde l'empire sur elles (3). La corruption intérieure de l'âme, que saint Augustin donne particulièrement pour la conséquence du péché, c'est que par notre faute les passions ont étendu leur domination sur nous. Elles ne se fussent jamais présentées comme la perturbation de l'esprit sans le péché (4). Le péché ne doit pas être considéré comme le résultat de la chair, des désirs sensibles, autrement le diable n'aurait pas pu pécher; mais la chair, l'habitude de satisfaire la sensibi-

(1) *Ib.*, XXI, 12.

(2) *Retract.*, I, 4, 3.

(3) *De Civ. D.*, IX, 5; XIV, 8; 9, 4. Habemus eas (sc. affectiones animi) ex humanæ conditionis infirmate.

(4) *Ib.*, XIV, 10.

lité (1), puis les désirs charnels dans leur opposition à la loi divine ou à la raison, tout cela est la conséquence du péché, parce que dans le péché perce la satisfaction du sensible (2). Nous voyons que dans ces doctrines saint Augustin se rattache aux opinions que nous avons rencontrées déjà dans les autres Pères de l'Église, surtout dans Méthodius et dans Grégoire de Nysse; mais il ne laisse pas de les perfectionner, de les développer, de les fortifier. Comme les désirs sensibles se sont élevés dans l'homme, l'homme est tombé en désaccord avec lui-même; le corps qui était destiné à lui servir s'est conjuré contre son âme raisonnable; l'homme est maintenant privé de l'unité, il n'est plus un; par conséquent encore il n'a plus l'être qu'il devait avoir; il subit maintenant les violents assauts du néant (3). Dans cette lutte, pendant cette domination de la nature sur l'homme, survient la mort corporelle qui ne doit être considérée que comme une conséquence du péché (4). En réfléchissant à ces conséquences que le

---

(1) *De Mus.*, VI, 33.

(2) *De Civ. D.*, XIV, 3, 2; 23, 1; *de Div.*, qu. 83, qu. 70; *de Pecc. mer. et rem.*, II, 36. Ni la *cupiditas*, ni la *concupiscentia* ne sont choses mauvaises en soi; saint Augustin distingue plutôt la *concupiscentia carnalis* et la *concupiscentia spiritalis*. Celle-ci est bonne, et la *caritas* même n'est qu'une sorte de *concupiscentia*. Mais s'il s'agit de la *concupiscentia* sans désignation spéciale, il faut l'entendre des désirs sensibles corrompus. *De Civ. D.*, XIV, 7, 2; XV, 5; *Enchir. ad Laur.*, 118.

(3) *De Mor. Man.*, 8. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo, quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur. — — Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. — — Quæ autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem.

(4) *De Civ. D.*, XIII, 15.

péché a entraînées, et qui ont transformé si complétement la nature humaine et le genre humain, on peut difficilement nier que saint Augustin comprenait le mal autrement que comme une simple privation. Mais ne devait-il pas un jour s'opérer une restauration de toutes choses?

C'est ce point particulièrement qui préoccupa saint Augustin dans sa lutte contre les pélagiens, et nulle part ailleurs la doctrine de l'un et la doctrine de l'autre, qui toutes deux se mesurèrent dans des luttes, n'apparurent plus clairement opposées. Il faut surtout remarquer deux moments dans les controverses pélagiennes. L'un repose sur la doctrine de la perfection du monde, qui résulte de la perfection du Créateur; l'autre s'appuie sur l'harmonie parfaite qui règne entre toutes les parties du monde. Sur ces deux points les pélagiens furent beaucoup plus rigoureux que saint Augustin. Ce qui embarrassait saint Augustin relativement au premier point, c'était de voir le monde en butte à tant de maux. Tels ne pouvaient pas être l'état primitif et la vie bienheureuse que Dieu avait départis au monde. Le paradis devait être beaucoup plus magnifique que l'état actuel de notre vie terrestre (1). Et, naturellement, c'est surtout l'état de la raison dans le monde qui le porte à croire avec certitude que nous nous trouvons dans une vie corrompue et souffrante. La nature, qui devrait être soumise à notre volonté parce qu'elle a moins de mérite que celle-ci, surtout la nature du corps créé pour nous et qui ne devrait têre qu'un instrument de notre vie raisonnable, lutte contre notre esprit, et l'obscurcit; elle marche son chemin en désac-

(1) *Op. imperf. c. Jul.*, VI, 27.

cord avec notre volonté. Aux yeux de saint Augustin, on prouve d'une manière suffisante que l'ordre du monde a été perverti par le péché, en faisant observer qu'il existe dans notre corps des mouvements involontaires dont nous devrions rougir. Ce sont ces mouvements qui occasionnent la lutte de la chair et de l'esprit, des désirs sensibles contre la loi de Dieu; cette lutte fait notre tourment, elle est la conséquence nécessaire du péché (1). Dans le paradis, l'homme vivait comme il voulait, tant qu'il voulut toutefois ce que Dieu avait ordonné: il était parfaitement calme dans son âme, pleinement sain dans son corps; maintenant il ne jouit plus d'une pareille vie: c'est la preuve qu'il s'est écarté de la volonté de Dieu, et qu'il a encouru un châtiment (2). Le péché seul pouvait nous rendre étrangers à nous-mêmes, en sorte qu'il nous fut nécessaire de distinguer ce qui était différent de nous, pour que nous revinssions à notre propre connaissance (3). C'est par suite du péché seul que nous avons été accablés par l'erreur, et que nous avons perverti l'ordre du monde: car nous avons appliqué la raison au corps, et les yeux corporels à Dieu; nous avons voulu concevoir le charnel et percevoir le spirituel (4).

---

(1) *De Civ. D.*, XIV, 23, 2; 3. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inobedientia pœnali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiæ non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera cuncta, servirent.

(2) *Ib.*, 25; 26.

(3) *De Trin.*, X, 12. Non itaque velut absentem se quærat cernere, sed præsentem se curet, discernere. Nec se, quasi non norit, cognoscat, sed ab eo, quod alterum novit, dignoscat.

(4) *De Vera rel.*, 62. Ille autem vult mentem convertere ad

Cela indique un ordre de choses bouleversé : cette perturbation a son unique principe dans la volonté, dans l'indépendance des créatures raisonnables, et, en particulier, des hommes.

Une chose qui s'accorde parfaitement avec le second des deux points précédents, c'est que, en ce qui touche le péché ou, en général, la libre volonté, le particulier ne se conçoit que dans l'harmonie avec le tout. Le péché a troublé l'ordre du monde; il n'est qu'une chose du particulier, mais non du tout. Tel est le principe le plus profond de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel. Il ne met pas ce principe en pleine évidence dans ses écrits, parce que, ainsi que nous l'avons remarqué, sa tendance à la vie ecclésiastique et pratique l'empêche de toucher à la doctrine des anges et de leur chute, autant que cela était possible; car, en y touchant, il arrivait que l'unité de l'humanité éclatait plus aux regards que l'unité de tout le rationnel dans le monde. Les conséquences générales de l'état de péché sont cependant suffisamment éclairées dans la doctrine que le diable est le principe de tout péché, et qu'après le péché le diable a dominé le monde (1). Alors, exhortant à la transgression, soulevant la nature sensible contre l'esprit, le diable a porté à la nature un affreux coup (2). La nature tout entière est tombée dans le mal (3). Il ne faut pas nous en étonner,

---

corpora, oculos ad Deum. Quærit enim intelligere carnalia et videre spiritalis.

(1) *De Trin.*, IV, 17 sq.; *de Nupt. et conc.*, II, 14. — Concupiscentiam carnis, quæ non est a patre, sed ex mundo est, cujus mundi princeps dictus est diabolus.

(2) *C. Julian.*, III, 59. Naturæ vulnus est de prævaricatione, quam diabolus persuasit, inflictum.

(3) *Ib.*, 60.

puisque l'humanité, l'essence raisonnable est pour saint Augustin le centre du monde. Du moment que le centre a été déplacé, tout le reste est tombé dans un funeste bouleversement. Pour soutenir cette doctrine, saint Augustin s'appuie particulièrement sur l'unité de l'humanité, et il se rattache pour cela aux anciens Pères de l'Église qui avaient déjà employé à la même fin la doctrine de la réalité des notions générales. Le genre humain est un par nature; l'humanité était déjà comprise tout entière dans le premier homme; et tout comme elle était déjà comprise en lui, de même elle devait passer dans sa postérité. De même que l'humanité est déchue dans le premier homme et a été soumise aux désirs sensibles, de même elle a été perpétuée avec cette disposition au péché dans les races suivantes (1). Si cette preuve est de l'ordre des principes généraux de la logique, il en est aussi un développement dans un ordre plus matériel : saint Augustin, pour prouver la nécessité d'une transmission de la disposition au péché, s'appuie encore sur la corruption du germe transmis (2). Ceci n'est qu'une application particulière de ce qui a été soutenu ailleurs en général, que la nature de l'homme a été corrompue en soi par le péché. Cette corruption s'est étendue ensuite sur l'âme: ce fut le résultat de l'harmonie naturelle de l'âme avec le corps. Lorsque le corps ne fut plus soumis à la raison, il s'éleva nécessairement dans l'âme une lutte contre la chair, et la faiblesse de l'âme fut la conséquence du pé-

---

(1) *De Civ. D.*, XIII, 3. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerunt, nasceretur. — — Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine — — universum genus humanum fuit. *Ib.*, XVI, 1.

(2) *C. Julian.*, VI, 17.

ché (1). Il était naturel que, dans ces propositions générales, saint Augustin n'attachât que peu d'importance au mode de naissance de l'âme humaine. Il se prononça sans aucune hésitation contre la préexistence des âmes, ainsi que nous l'avons déjà dit; mais il hésita entre le traducianisme et le créatianisme, bien que le premier système lui parût offrir un moyen parfait d'expliquer la transmission de la disposition au péché des premières races aux dernières (2). Saint Augustin avait une vague idée que ces deux hypothèses ne suffisaient pas à résoudre la question. Pour sa doctrine du péché originel, il avait assez du principe que l'âme, bien que parvenue à l'existence sans tache, ne peut être corrompue par rien, excepté par la nature détériorée du vase où elle commence d'être (3). L'injustice qu'il y aurait à

(1) Le péché originel n'est pas proprement un péché, c'est plutôt le châtiment du péché; mais il entraîne au péché de nouveau. Saint Augustin reconnaît cela, *Retr.*, I, 13, 5, relativement à *de Vera relig.*, 27, où il avait prouvé par voie d'analyse que tout péché est le résultat d'une détermination libre. C'est en torturant le langage ordinaire qu'il s'efforce de le justifier. Ainsi la concupiscence n'est pas en général un péché, mais on la qualifie ainsi néanmoins. *De Nupt. et conc.*, I, 25. Le péché originel n'est qu'une faiblesse, une langueur de la nature (languor), dans laquelle nous sommes nés, et qui est comparable aux maladies du corps. *De Trin.*, XIV, 23; *de Nupt. et Conc.*, I, 28; II, 57. Le péché originel est désigné aussi comme une *affectionalis qualitas*, c'est-à-dire comme une propriété qui, née du péché, s'est maintenue en nous. *C. Julian.*, VI, 54.

(2) Cf. Wigger, op. cit., 149 sqq.; 348 sqq.

(3) *C. Julian.*, 17. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi, quod nascitur, renascendo emendetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinæ legis includitur.

ce que le meilleur procédât du pire, ne lui fournissait qu'un point d'appui accessoire (1); car, pour lui, la chose principale était toujours que l'ordre de la nature a été troublé par le péché; tout être est né dans cet ordre perverti, et il n'est pas besoin d'un acte mauvais particulier pour que l'âme individuelle tombe dans la corruption; naturellement, foncièrement, l'âme appartient à la nature humaine pervertie et à la corruption. Le châtiment qui frappa les premiers hommes retomba aussi forcément sur les races subséquentes. Elles sont toutes devenues une multitude damnée, un amas de fange, de péchés (2). Les hommes se sont d'abord spontanément ravalés d'un degré dans leur existence; mais ils sont demeurés dans cette déchéance comme par une punition naturelle. Sans doute l'âme humaine n'est pas tombée jusqu'à la bestialité (3); mais en laissant prendre de l'empire aux désirs sensibles, elle a contracté une certaine analogie avec l'âme de la brute, et la seule différence qui existe entre l'une et l'autre, c'est que dans l'âme de la brute il ne s'élève pas de lutte entre les désirs sensibles et l'âme raisonnable, car il est conforme à la nature animale de servir les désirs sensibles; tandis que cette lutte existe dans l'âme humaine, où les désirs sensibles sont ou ne sont pas soumis à l'esprit raisonnable; ils le seraient, si l'homme n'avait pas été corrompu par le péché ou la punition du péché (4). Nous voyons, dans cette doctrine, quelle haute idée saint Augustin se faisait

(1) *De Lib. arb.*, III, 55.

(2) *De Civ. D.*, XIII, 3; XIV, 26; *Enchir. ad Laur.*, 8; *de Div.*, qu. 83, qu. 68, 3.

(3) *De Quant. an.*, 78. Quo tamen non usque adeo fit deterior, ut ei pecori anima præferenda aut conferenda sit.

(4) *Op. imp. c. Jul.*, IV, 41. Cur ergo libido spiritui resistit

de l'être raisonnable, et comment cette idée le pousse essentiellement à justifier Dieu d'avoir jeté l'homme dans une situation si déplorable, telle qu'il peint la vie réelle. La soumission de la raison au joug des désirs sensibles depuis la plus tendre enfance, lui semble impossible à justifier, si on ne la rapporte au péché comme à une faute. Il ne pense pas pouvoir lutter contre les manichéens sans la doctrine du péché originel. La lutte de la chair et de l'esprit témoigne évidemment que deux natures hostiles ont existé dans le monde dès le principe, et il est impossible d'en donner une explication, si ce n'est que cette inimitié découle d'une transgression du premier homme, transgression qui s'est convertie en notre propre nature. Cette misère dans laquelle nous sommes, cette faiblesse charnelle et spirituelle où nous nous trouvons avant même que notre volonté se soit développée, cette faiblesse, cette misère, qui est par conséquent innée en nous, démontre à saint Augustin que, dans notre état actuel, le mal ne peut point être déduit de la liberté de notre propre volonté (1).

On aurait assurément peu d'objections à opposer à cette doctrine de saint Augustin, si elle n'était point mêlée de quelques assertions, qui ne peuvent être accordées aussi facilement que le point de vue fonda-

---

in homine, quod non facit in pecore, nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad pœnam vero hominis, sive quia est, quæ nulla esset, sive quia resistit, quæ subjecta esset, si peccato facta vel vitiata non esset?

(1) *Ib.*, VI, 6. Resiste Manichæo dicenti in discordia carnis et spiritus duas inter se contrarias mali et boni apparere naturas. Unum est enim, quod respondeamus, ut pestis ista vincatur, hanc scilicet discordiam per prævaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam. *Ib.*, 9; 14.

mental sous lequel nous participons en général à un état qui n'est point fondé originellement dans la nature, mais qui doit être considéré comme la conséquence des anciens péchés. Les assertions qui choquent ici se rattachent principalement à la considération que par le péché fut accomplie la perversion complète de l'ordre. C'est là un fait assurément fort singulier que le même homme qui, d'un côté, envisage le mal comme la privation du bien, soit poussé, d'autre part, à attribuer aux effets du mal la plus positive des influences.

Aussi ne pouvons-nous d'aucune manière admettre que les effets rapportés par saint Augustin au péché et, par conséquent, au péché originel, puissent être considérés simplement comme les suites d'une privation. Il peut bien résulter d'une privation un amoindrissement de l'être et du bien, mais non une perte de tout bien et un changement radical de nature. Saint Augustin déduit une conséquence légitime de la manière dont il concevait le péché originel, lorsqu'il dit que nous sommes actuellement dans la dure nécessité de porter le péché (1), ou lorsqu'il se plaint qu'armés de forces débilitées et corrompues, nous ne sommes plus en état de revenir de nous-mêmes à Dieu, parce que l'esprit ne peut pas plus se réparer que se donner naissance (2) : tout ceci peut être rapporté à l'affaiblissement des forces et à d'autres négations, à d'autres privations. Mais il en est tout différemment lorsque saint Augustin déduit du péché, non plus la diminution, mais la perturbation de l'ordre du

(1) *De Perf. just. hom.*, 9. Secuta est peccatum peccatum habendi dura necessitas.

(2) *De Trin.*, XII, 16; XIV, 22; *de Civ. D.*, X, 22; XIV, 11, 1; *de Mus.*, VI, 14.

monde. Il ne veut pas convenir que l'ordre du monde, tel que Dieu l'a décrété, ait pu véritablement être troublé par l'abus de la liberté; mais il trouve que cet ordre n'a pu être conservé qu'extérieurement. Nulle action ne peut être accomplie, à moins que Dieu ne le permette; dans cela même qui est manifestement exécuté contre la volonté de Dieu, la volonté divine est cependant toujours suivie (1). Mais, intérieurement, par le péché du premier homme, tout est entré dans une révolte contre Dieu, tout a été soumis à l'amour-propre et, par conséquent, aux désirs sensibles luttant contre l'esprit; alors on a le droit de demander à quoi sert qu'extérieurement le bien, voulu de Dieu, s'accomplisse selon sa volonté, si les véritables biens manquent au fond à l'être raisonnable. Dans le vrai, l'humanité déchue n'opère plus rien qui mérite à juste titre le nom de bien. Image et ressemblance de Dieu d'abord, l'homme est maintenant le type de la brute (2); voué, pleinement voué aux désirs sensibles, il n'est nullement meilleur que la brute. Non seulement nous ne pouvons pas être absolument libres dans nos arts que limitent l'erreur de nos désirs sensibles et l'état souffrant de notre nature corrompue; mais, ayant complétement abandonné la justice, nous devons nous être entièrement consacrés à l'injustice, nous ne devons pouvoir accomplir rien de bien si Dieu ne l'opère par une nouvelle communication de sa grâce, ou plutôt nous sommes privés de toute liberté pour effectuer le bien (3). D'après cette doctrine,

---

(1) *De Præd. sanct.*, 33. Ut hinc etiam, quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei.

(2) *De Trin.*, XII, 16. Honor ejus (sc. hominis) similitudo Dei, dedecus autem ejus similitudo pecoris.

(3) *Enchir. ad Laur.*, 9. Quid enim boni operatur perditus

nous pourrions dire qu'il ne reste au pécheur qu'un bien et une existence physique, et que l'homme a cessé d'être et d'agir comme essence morale. Il y a, selon saint Augustin, deux royaumes, deux états, deux empires, dans lesquels les hommes ont été répartis par le péché : l'un de ces royaumes est celui de Dieu, dans lequel tout lui obéit, et jouit d'une véritable liberté ; les hommes sont déchus de ce royaume par le péché, et ne peuvent y rentrer que par l'efficace de Dieu ; par suite de cette déchéance, ils se sont soumis à un autre empire, celui du diable ou du péché. Dans ce second empire aussi, règne une certaine liberté ; mais, de même que dans le premier la liberté consiste à obéir à Dieu, de même dans celui-ci la liberté réside dans la soumission à la chair, dans l'amour et la jouissance du péché (1). Ici l'homme a certainement sa volonté propre, mais il est esclave de cette volonté devenue hostile à Dieu (2). Il est difficile, en lisant les descriptions de ces deux royaumes dans saint Augustin, de ne pas penser à l'opposition établie par les

---

nisi quantum sit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit. Nam libero voluntatis arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum poterit resuscitare; ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. *Op. imp. c. Jul.*, VI, 10.

(1) *Enchir.*, l. c. Qualis quæso potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. *Op. imp. c. Jul.*, I, 94. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati, et eis placet, quod eos libet.

(2) *C. Julian.*, II, 23. Libero, vel potius servo propriæ voluntatis arbitrio.

gnostiques entre les hommes spirituels et les hommes charnels. Sans doute l'homme n'a pas été réservé originellement au second de ces deux royaumes; mais toujours est-il que nous pouvons accuser, sinon Dieu immédiatement, du moins notre premier père, de nous avoir réduits sous l'empire du démon; toujours est-il que pour nous et les siècles actuels, cet état de profonde scission est comme notre état naturel, qu'il est nécessaire : c'est une division aussi tranchée dans l'humanité que la séparation des espèces et des genres. Ne pourrions-nous pas dire que cette doctrine renouvelle tout simplement sous une autre forme l'ancienne opposition entre les citoyens et les barbares? Primitivement saint Augustin appartenait à l'ancien état, plus tard il se rangea dans le nouveau, dans l'Église.

Mais saint Augustin a-t-il été poussé par une nécessité qui découlait de ses principes généraux, à admettre entre les croyants et les incrédules cette opposition qui, dans le fait, établit une diversité? C'est là une question que nous n'avons aucun motif de résoudre affirmativement; il nous semblerait, au contraire, plus logique de poser la négation, car la doctrine du péché originel est fondée principalement par saint Augustin sur celle de l'unité du genre humain; et du moment qu'il ne tient plus compte de l'unité, mais de la diversité des hommes, alors se rencontrent, plusieurs fois reproduites, des propositions qui n'expriment rien moins que la séparation des hommes les uns d'avec les autres. Saint Augustin reconnaît positivement qu'en punissant l'homme de sa transgression, il ne lui a pas été enlevé ce qui est propre à son essence, l'image de Dieu en lui, la raison, qui lui reste toujours comme la marque de sa noble nature (1). Cette image de

1) *De Trin.*, XIV, 6. In anima hominis, id est rationali sive

Dieu a été seulement voilée par le péché, entachée, et a disparu apparemment; mais elle subsiste néanmoins dans l'homme, si faibles qu'en soient encore les traces. Cela était nécessaire, afin que l'homme sentît le châtiment qu'il subissait; car, s'il eût été privé absolument de la connaissance du bien, il n'eût pas pu regretter le bien qu'il avait perdu (1). L'image de Dieu ou la raison ne consiste pas, toutefois, dans l'immortalité de l'âme (2), ni dans la liberté qui peut s'exercer dans le mal; il nous faut évidemment la comprendre, selon la doctrine de saint Augustin, dans un sens plus large; elle comporte la liberté de faire le bien; là où se trouve cette image de Dieu, existe aussi la possibilité d'effectuer le bien, ne fût-ce que dans des limites restreintes. Saint Augustin reconnaît dans l'homme déchu une lutte de la chair contre l'esprit; nous devons donc considérer cette lutte comme une preuve que l'esprit en état de péché peut

---

intellectuali, imago creatoris, quæ immortaliter immortalitati ejus est insita. — — Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc magnus, nunc parvus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana. *Ib.*, 11; *de Gen. ad lit.*, XI, 42.

(1) *De Gen. ad lit.*, VIII, 31.

(2) Pour démontrer l'immortalité de l'âme, saint Augustin apporte plusieurs arguments, qui n'ont pas besoin d'être exposés ici au long, parce qu'ils n'ont aucun caractère d'originalité. Voyez l'écrit *de Immort. an.*, ainsi que *Solil.*, II, 23; 33, les arguments en question sont empruntés à Platon. Toutefois, en ce qui touche le problème de l'immortalité de l'âme, saint Augustin s'en réfère à la foi; car les raisons philosophiques ne peuvent convaincre qu'un petit nombre d'esprits, et ne conduisent qu'à la connaissance de l'âme et non à celle de l'immortalité du corps, ni à la certitude d'une éternelle félicité; encore implique-t-on l'erreur de l'éternité de l'âme. *De Trin.*, XIII, 12; cf. *de Civ. D.*, XII, 20.

encore, malgré la diminution de ses forces, accomplir un acte. Saint Augustin montre même notre douleur sur le bien perdu, notre honte à cause du joug que nous impose la chair, comme la marque du bien qui reste encore en nous (1). Mais s'il envisage plus exactement l'état de péché de l'homme, tel que le découvre l'expérience, il ne peut pas s'empêcher de reconnaître, même sous l'esclavage du péché, encore beaucoup d'autres développements du bien. Il aperçoit clairement la supériorité de l'homme sur les animaux, dans les différents arts de la vie, dans la science que l'homme est en état de développer au moyen de sa raison, quoique sous la domination du péché (2); il est forcé de reconnaître aux païens mêmes cette excellence de nature; eux-mêmes possédaient l'image de Dieu, et c'est pourquoi ils ont pu parvenir à la connaissance de Dieu, bien plus, de la Trinité (3). Alors il faut avouer que les hommes même les plus pervers ont encore la force d'accomplir de bonnes actions, et qu'il existe aussi entre les déchus, les vaincus, une différence du plus au moins en ce qui touche le péché, et une différence du plus au moins en ce qui touche le bien (4). Mais cette différence en degrés n'est pas poussée plus loin par saint Augustin : elle ne sert en rien aux pécheurs pour atteindre à la félicité : car il leur manque la foi, sans laquelle il n'y a pas de salut pour nous ; ce qui ne peut pas nous conduire à la félicité, ne peut pas davantage nous être attribué à vertu. Le bien subsiste encore chez les incrédules, mais non la justification, non l'obéissance à Dieu,

(1) *De Gen. ad lit.*, VIII, 31 ; XI, 42.
(2) *De Civ. D.*, XXII, 24, 3.
(3) *De Trin.*, XIV, 11.
(4) *De Spir. et lit.*, 48.

non l'amour du bien, non, en un mot, le juste sentiment de la vertu (1). C'est pourquoi aucune bonne action ne peut être attribuée aux incrédules (2). On ne peut se dissimuler que ces conséquences sont trop exclusives. De l'absence d'un phénomène particulier, de l'absence de foi, saint Augustin conclut à la corruption du tout dans son principe; et de la corruption du principe essentiel, il conclut encore à la nécessité de rejeter toute action particulière qui en émane : car un arbre de mauvaise nature ne peut porter de bons fruits. La réciproque, qui ne serait cependant pas moins fondée, ne peut être admise, puisque le bien que les païens accomplissent est rapporté à un bon principe en eux, puisque le type de Dieu dans l'homme déchu présuppose encore en lui la capacité du bien. Toutefois, en considérant la tendance ecclésiastique, pratique de saint Augustin, ce point de vue exclusif devient facile à expliquer.

Cettemême exclusion se manifeste encore dans sa doctrine de la grâce, où les conséquences du péché originel sont déduites de nouveau. Après que tout ce qui appartient au monde peccable eut été confondu par le péché dans une même masse de corruption, la miséricorde de Dieu prit en pitié une partie des hommes, et elle choisit cette partie pour y envoyer sa grâce (3). Dieu octroie sa grâce sans aucun des principes de détermination que l'on

---

(1) *C. Julian.*, IV, 16 sqq.

(2) *De Grat. Chr.*, 27. Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non est fide, peccatum est et fides per dilectionem operatur.

(3) *Enchir. ad Laur.*, 25. Sola enim gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta caussa communis.

pourrait déduire des actions des hommes : la grâce est libre (1). C'est dans les insondables décrets de Dieu que réside le principe de détermination. L'homme n'a aucun mérite à la recevoir; ses bonnes actions ne devancent pas la grâce; la volonté moralement bonne, l'obéissance avec foi ne précède pas la grâce, mais c'est par la grâce seulement que Dieu accorde de croire et d'agir (2). Saint Augustin a développé sur ce sujet une vaste théorie, dans laquelle il distingue les espèces de grâce selon leur rapport avec la volonté moralement bonne et la vie moralement bonne; il montre par voie d'analyse comment la grâce précède la volonté, la prépare, la soutient, la fortifie dans le bien; comment Dieu prédétermine au bien, y appelle, et justifie, et illumine (3). Nous n'avons pas besoin de pénétrer dans le détail de ces déterminations; car nous en comprendrons facilement le sens, du moment que nous serons en possession du principe général qui les domine. Abstraction faite du principe temporaire de l'avant et de l'après qui peut troubler ces recherches, la doctrine de saint Augustin sur ce point est incontestablement dans son droit en voulant éviter que l'efficace de Dieu dans l'esprit humain ne paraisse dépendre de la volonté humaine; nous possédons la grâce sans doute comme principe, et la volonté, ainsi que tout bien qui en découle, comme conséquence. C'est là le fond de la doctrine de l'Esprit saint infailliblement. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas se dissimuler que saint Augustin ne tienne pas assez compte, dans sa polémique contre les pélagiens, d'une part, de la liberté de la volonté qui se rattache à la grâce

(1) *Ib.*, 28. Gratia vero nisi gratis est, gratia non est.
(2) *De Civ. D.*, XIX, 4, 1.
(3) *Enchir. ad Laur.*, 9; *de Civ. D.*, XXII, 24, 6.

et est un des éléments indispensables au développement du bien dans le monde ; d'autre part, de l'harmonie, ou plutôt de l'unité temporaire des effets divins. Ces deux points méritent un égal et complet développement.

En ce qui touche le premier point, saint Augustin, cherchant le mal dans l'orgueil, ne croit pouvoir nous exhorter assez puissamment à l'humilité : aussi dénie-t-il à l'homme toute espèce de mérite. Ce serait là un excellent principe, si saint Augustin comprenait le mérite dans sa juste acception, s'il le fondait sur une juste aspiration vers Dieu ; mais il ne prend pas toujours cette notion dans ce sens. On le voit très clairement quand on compare l'état de l'homme déchu avec la vie coulée dans le paradis. Saint Augustin pense qu'à cause de son mérite Adam avait reçu la grâce de la vie éternelle ; ses actes, sa volonté eussent été moins dépendants de la grâce divine que ne le sont notre volonté et nos actes. Saint Augustin soutient même que Dieu avait abandonné l'homme dans le paradis à sa libre volonté, pour montrer combien l'homme était peu puissant sans la grâce divine ; et il s'appuie sur cette volonté frappée d'impuissance pour déduire tout ce que peut produire en nous la grâce active de Dieu (1). Sans doute saint Augustin ne pense pas que dans le paradis le secours de la grâce divine ait été inutile à l'homme pour vouloir et pour accomplir le bien ; mais l'homme y eût eu avec la grâce divine la libre faculté de se déterminer au bien, puis il eût été affranchi, délivré de cette libre volonté (2). Cette doctrine ne prend évi-

---

(1) *De Corr. et grat.*, 38.

(2) *De Trin.*, XIV, 21 ; *Enchir. ad Laur.*, 28. Nec gratis, s. bene. — — Hanc (sc. immortalitatem majorem) est acceptura (sc. natura humana) per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, ac-

demment pas la notion du mérite dans son véritable sens; tout mérite est enlevé à l'homme dans l'état présent; cela revient à dire que l'homme ne doit en général s'attribuer rien de bien. Marchant dans cette direction, saint Augustin soutient non seulement que Dieu nous donne force et impulsion vers le bien, répare notre activité, et verse dans notre esprit avec une ineffable douceur la persuasion (1) que la grâce accompagne seulement la volonté, la suit seulement(2), la prépare et lui vient en aide; mais saint Augustin, faisant émaner de Dieu la justification, la fait précisément consister en ce que Dieu nous rend justes; il s'explique si clairement à cet égard, qu'il s'ensuit que nous recevons de Dieu non seulement la force d'accomplir la justification en nous, mais la justification elle-même (3). Nous ne devons pas nous attribuer notre retour à Dieu; on dirait qu'il ne s'agit pas du nôtre propre; saint Augustin affirme même que Dieu rend les hommes bons, afin qu'ils accomplissent de bonnes œuvres (4), comme si les actes extérieurs appartenaient aux hommes et la volonté interne à Dieu (5). Puis vient la grâce irrésistible, qui ne peut guère être considérée que comme une expression forcée pour désigner toute la puissance de la

---

ceptura per meritum, quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. — — Sed post illam ruinam major est misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute.

(1) *De Grat. Chr.*, 14.

(2) *Ep.*, 186, 10. Comitante, non ducente, pedissequa non prævia voluntate.

(3) *Ib.*, 8. Justificari, hoc est justos fieri gratia Dei. — — Nobis justitiam dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri *Retr.*, II, 33, et en plusieurs autres endroits.

(4) *De Gen. ad lit.*, IX, 33.

(5) *De Corr. et grat.*, 36. Ipse ergo bonos facit, ut bona faciant.

volonté de Dieu, à laquelle ne peut s'opposer nulle volonté humaine (1). Cette expression présuppose néanmoins une opposition entre la volonté de Dieu et la volonté de l'homme, comme si l'on pouvait admettre un rapport extérieur entre l'une et l'autre volonté, comme s'il s'agissait des désirs de créatures différentes. Mais nous devons ajouter que cette doctrine de saint Augustin n'est complète qu'autant qu'on en examine le revers. Parfois il nous attribue expressément, sans préjudice pour la toute-puissance divine, notre volonté et nos actes (2); il ne pouvait faire autrement, s'il voulait demeurer fidèle à son principe supérieur sur la vie morale et rationnelle. Il établit manifestement notre personnalité, lorsqu'il distingue entre la grâce active et la grâce coopérante : la première agit sans notre participation, malgré nous ; et la seconde agit de concert avec la volonté énergique de l'homme (3); et, bien que sans la grâce coopérante rien de bien ne puisse être accompli, la volonté du bien est nôtre : nous devons nous l'attribuer. Cependant on ne peut

(1) *De Corr. et grat.*, 38; 43. — Cui (sc. Deo) volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. *Ib.*, 45. Saint Augustin a développé le point de la *gratia irresistibilis* dans la lutte contre les pélagiens, et il n'est besoin d'admettre, à cause de cela, aucun changement dans les convictions de saint Augustin, comme le fait Wigger, op. cit., 264.

(2) *De Grat. Chr.*, 26. Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. *De Div.*, qu. 83, qu. 68, 5. Etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non sibi potest tribuere, quod vocatus est.

(3) *De Grat. et lib. arb.*, 33.

nier que ce côté de la doctrine de saint Augustin ne soit exposé que très subsidiairement dans les controverses contre les pélagiens.

Saint Augustin n'a pas eu assez présent devant les yeux l'accord de l'action de Dieu dans la création et dans la grâce. Ce second point était en contradiction avec les principes généraux que saint Augustin professait, et cependant il est sans contredit dans sa doctrine. Saint Augustin distingue deux actions de la part de la Providence : l'une par laquelle Dieu départit aux êtres créés leur nature et la leur conserve, l'autre par laquelle il les régit. A cette seconde action divine se rattache la grâce, qui est nécessaire par la raison que la nature corrompue ne peut pas se réparer elle-même (1). Comme l'homme est déchu par la volonté de Dieu, Dieu a formé la résolution de le racheter; sans quoi l'homme n'eût plus appartenu à Dieu (2). Cette distinction des œuvres de Dieu, d'une grâce universelle, en vertu de laquelle nous sommes, et de grâces spéciales qui suivent la première est tout-à-fait conforme à l'esprit pénétrant et analytique que saint Augustin a déployé dans la lutte contre les pélagiens; cette distinction ne peut même pas s'éviter du point de vue humain; mais elle est dangereuse si l'on ne tient constamment en éveil sa mémoire pour se rappeler que tout développement ultérieur dans la vie de l'homme, quelque évidentes que soient d'ailleurs les manifestations

(1) *De Gen. ad lit.*, IX, 33. Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiæ, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi sunt peccatores, etc.

(2) *Enchir. ad Laur.*, 28.

de la grâce, ou les preuves de la colère de Dieu, doit être dans un rapport rationnel avec les développements antérieurs. Saint Augustin ne prévient pas l'apparence de l'opposition. Sans doute on ne peut point au fond blâmer ce Père d'avoir réclamé pour toute action humaine la grâce active et féconde de Dieu (1); mais ne pas trouver que la grâce relative aux actions particulières est impliquée déjà dans la grâce universelle, c'est convertir la grâce universelle de Dieu en une abstraction qui correspond à l'imparfait entendement humain, mais non à la parfaite notion de Dieu. Nous avons vu déjà avec quel soin saint Augustin évite de reconnaître aux hommes un mérite, afin qu'il n'en résulte point pour Dieu une obligation de communiquer la grâce. C'est dans un but analogue qu'il refusa d'accorder que chacun pût être digne de la grâce divine; car, du moment qu'on en serait digne, Dieu la devrait, et si Dieu la devait, elle n'existerait plus en tant que grâce. C'est seulement après que la grâce nous a améliorés que nous obtenons la récompense qui nous est due (2). Si nous acceptions cette doctrine dans toutes ses conséquences, nous devrions soutenir que les premiers événements de la vie, bien qu'on pût nous les attribuer, n'ont cependant point préparé les événements ultérieurs. Tel est le point où ont abouti les distinctions de saint Augustin en grâce prévenante ou opérante, et en grâce coopérante : la première est décrite comme le

---

(1) *De Gest. Pel.*, 31.

(2) *De Gest. Pel.*, 33. Quisquis ergo dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est; gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis; ipse autem facit, ut habeant, quæcunque redditurus est dignis, qui ea, quæ non habebant, donavit indignis.

commencement du bien en nous, mais sans aucune coopération de la volonté humaine; tandis que dans la seconde seule est reconnue une libre activité de l'homme (1). Et de là la nécessité de tracer entre la vie antérieure au christianisme et la vie chrétienne la ligne de démarcation la plus profonde, résultat d'une intelligence exclusivement ecclésiastique de la foi et de la vie selon l'esprit divin.

Toutefois, cette direction de la doctrine de saint Augustin ne présente qu'un côté de sa pensée fondamentale. Il ne put pas apercevoir le rapport naturel du passé et de ce qui suit ultérieurement. Ses regards étaient trop exclusivement attachés au général, et il s'efforçait trop obstinément de chercher au sein de l'entendement divin l'ordre des rapports dans le temps et dans l'espace. La vie de l'homme et de l'humanité tout entière lui paraissait semblable à un courant perpétuel. La rénovation de la vie que la grâce opère en nous n'est pas une transformation subite et complète de notre être, mais un changement progressif : car le pardon des péchés fait cesser l'esclavage que la chair impose à l'esprit, c'est-à-dire que l'homme acquiert de nouveau la libre puissance d'aimer le bien, mais l'effet de l'ancienne maladie reste encore, et par là nous apprenons à surmonter progressivement nos faiblesses (2). Ainsi la justification de

(1) *De Grat. et lib. arb.*, 33. Et quis istam dare cœperat caritatem, nisi ille, qui præparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

(2) *De Trin.*, XIV, 23. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quæ febribus facta est, revalescere; — — ita prima curatio est caussam removere languoris, quod per

l'homme ne s'accomplit que pas à pas, et même dans la vie future il nous restera encore quelque vestige de l'ancienne peccabilité, dont nous aurons à nous purifier. Les désirs charnels ne nous abandonnent pas tout d'un coup; c'est après plusieurs combats qu'ils sont vaincus (1). La renaissance dans l'esprit de Dieu nous affranchit des suites universelles du péché, et nous donne une nouvelle force pour lutter victorieusement contre les désirs coupables; mais cela ne nous dispense nullement des combats intérieurs, et nous avons toujours à ressentir les effets de toutes les mauvaises habitudes de la vie passée (2). D'un autre côté, le bien que la grâce de Dieu opère en nous, n'apparaît pas davantage comme un fait subit, sans raison et sans préparation; au contraire, il se rattache à notre capacité, au cours des temps et aux événements antérieurs de la vie. Si Dieu appelle à lui certains hommes, certains peuples, l'humanité entière, cet appel n'a lieu que suivant l'occurrence des temps, et se rattache à un ordre profond des décrets divins (3). Toutefois la masse damnée des pécheurs n'est pas plongée dans une égale damnation; parmi les païens même, ainsi que nous l'avons remarqué déjà, il y eut divers degrés de fautes, et par conséquent il faut admettre divers de-

---

omnium fit indulgentiam peccatorum, secundum ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione hujus imaginis (sc. Dei).

(1) *De Trin.*, XIV, 12; *de Corr. et grat.*, 35; *de Spir. et lit.*, 64 sqq., où la *justitia minor* est distinguée de la *justitia* parfaite.

(2) *Enchir. ad Laur.*, 13; *c. Julian.*, VI, 15.

(3) *De Div.*, qu. 83, qu. 68, 6. Hæc autem vocatio, quæ sive in singulis hominibus, sive in populis atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operatur, altæ et profundæ ordinationis est.

grés de châtiments; il faut reconnaître même, quoiqu'ils soient profondément cachés, des mérites dans cette masse perdue de pécheurs. La prédestination par Dieu se rattache naturellement à ces différences de damnation, les suppose, en sorte qu'elle ne doit point paraître injuste; ce sont les événements de la vie antérieure qu'elle consacre, bien qu'elle doive être conçue comme indépendante des choses humaines (1), qu'elle le puisse même: car toutes les choses résultent de la prédestination. Toutefois ces assertions de saint Augustin, quelque concordantes qu'elles soient avec son point de vue général sur les choses, sont ensevelies dans le cours de sa polémique, et y disparaissent presque entièrement. Elles forment le fond de son âme, lequel, malgré sa fermeté, ne se découvre qu'à peine, parce que la surface agitée des pensées en quelque sorte armées pour le combat se laisse rarement pénétrer.

Bien que ces pensées, qui sont comme à l'avant-garde, dissimulent le fond du point de vue de saint Augustin, sa doctrine de la prédestination n'en demeure pas moins inflexiblement dure, sévère, si nous considérons la différence absolue établie entre les élus à la félicité et les pécheurs voués à une éternelle damnation. Saint Augustin, comme nous l'avons remarqué déjà, ne se laisse ébranler, sous ce rapport, par aucune des considérations

(1) *Ib.*, 4. Prorsus cujus vult, miseretur, et quem vult, obdurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

auxquelles ont eu recours les Pères de l'Église d'Orient, pour mitiger la doctrine de l'éternité des peines infernales. Il ne consacre pas même à l'un des arguments qu'ils avaient allégués, un examen un peu attentif, comme il le fait quelquefois dans le cours de son investigation (1). Ce qui les a poussés dans une doctrine erronée à ce sujet, c'est leur compassion pour les damnés. Saint Augustin regardait cette pitié comme étant dans l'ordre; il la louait même; de plus, si nous devons nous en rapporter à ses assertions, il fut touché lui-même de la même commisération envers ses plus intimes amis (2). Néanmoins il considère cette sympathie comme une faiblesse, comme un mouvement de l'âme inconnu des élus (3). La mitigation des peines de l'enfer, qu'il regarde parfois comme inadmissible (4), lui paraît bientôt de nouveau le résultat d'une conception hypothétique que l'on ne doit point autoriser (5). Plus cette doctrine, qui s'accorde avec tout son système, lui paraît austère, plus il défend avec fermeté le principe qui avait conduit les Pères de l'Église orientale à une doctrine précisément opposée. L'irrésistible action de la grâce divine, de l'Esprit saint qui est Dieu et tout-puissant, est admise par saint Augustin sans aucune hésitation; et c'est pourquoi il soutient que l'Esprit divin ne consent pas à se communiquer à tous les hommes, et que tous ne doivent pas être sau-

(1) Il cite seulement Origène sur ce point : l'on voit clairement qu'il ne partage point les doctrines de l'Église orientale.

(2) *Conf.*, XI, 5. Ita misertus es non solum ejus, sed etiam nostri, ne cogitantes egregiam erga nos amici humanitatem, nec eum in grege tuo numerantes dolore intolerabili cruciaremur.

(3) *De Civ. D.*, IX, 5.

(4) *Enchir. ad Laur.*, 29.

(5) *Enarr. in Ps.*, 105, 2.

vés. Saint Augustin cherche par là à défendre la justice de Dieu, mais il ne prétend point soutenir la plénitude de la grâce. La grâce lui paraît limitée par la justice. Si tous ne sont point appelés, c'est que tous ne sont pas venus. Le Christ n'est pas mort pour tous; Dieu n'a pas voulu sauver tous les hommes; car autrement tous seraient sauvés; Dieu n'a voulu en sauver qu'un très petit nombre, car la majeure partie était plongée dans la corruption. Il établit et maintient sa proposition d'une manière absolue, bien qu'il ne parvienne pas facilement à interpréter dans le sens de son opinion les passages des Écritures qui lui semblent la contredire; mais l'opposé de ses affirmations contredirait la toute-puissance de Dieu (1). On le voit: saint Augustin se circonscrit trop rigoureusement dans la vie actuelle, dans son siècle. Comme jusqu'à son époque, il paraissait y avoir moins de vrais chrétiens que de pécheurs et d'incrédules, saint Augustin érige ce fait en règle générale pour l'avenir. Il ne veut pas regarder par-delà le présent; il envisage l'avenir, mais d'une manière négative. Emporté par son ardeur polémique, il reconnaît bien encore ce qui, ainsi que nous l'avons remarqué déjà, avait autrefois de la valeur pour lui, c'est-à-dire qu'il se rencontrait une foi mystérieuse au Christ, même avant l'apparition du Christ sur la terre. Mais l'Église, l'Église catholique visible lui semble le seul moyen par lequel nous puissions obtenir la foi vraie et le salut. Il confirme aussi de tout son pouvoir le principe que la vie présente est le temps d'un repentir fécond; de plus, il considère la vie future des damnés comme une vie dans laquelle nul souvenir de la vérité, nulle conséquence rationnelle,

(1) *Enchir. ad Laur.*, 24; 27.

nulle connaissance de Dieu ne peut exister (1) : comme si, à son point de vue de la prédestination dans cette vie, les damnés pouvaient encore compter sur un perfectionnement actif.

Le principe qui préside à cette doctrine de saint Augustin, c'est sans contredit sa conception favorite de l'Église. On remarque même çà et là son but pratique : il se propose d'encourager l'Église et de la perfectionner. Personne ne doit vivre en sécurité dans l'espérance de la grâce et de la miséricorde divine. D'un autre côté, personne n'en doit douter dans la vie présente; car le temps du repentir fécond dure encore. Nous ne devons damner aucun homme tant qu'il vit; au contraire, il faut prier pour lui avec amour, nous souvenant que parmi les ennemis du royaume céleste se trouvent cachés ses amis futurs : Dieu a voulu que les deux royaumes opposés fussent confondus dans cette vie terrestre jusqu'à ce qu'ils fussent séparés au jour du dernier jugement (2). Mais outre cette délimitation pratique, dans laquelle nous ne pouvons méconnaître comme un écho de l'ancienne division politique des hommes, répercuté dans la société religieuse, le point de vue entier de saint Augustin sur le monde repose sur ce qu'il tient ses espérances chrétiennes touchant une félicité parfaite et la transfiguration du monde, pour pleinement conciliables avec la division des esprits et des hommes en deux camps opposés, qui sont les conditions fondamentales de la vie. Mais comment peut-il concilier avec ce point de vue l'unité du monde et sa perfection, dans laquelle doit se

---

(1) *De Civ. D.*, XXI, 24, 1 ; *de Vera rel.*, 101.

(2) *De Civ. D.*, I, 35. In ipsis inimicis latere cives futuros.

révéler la perfection de Dieu; comment peut-il concilier avec ce point de vue l'unité de l'espèce humaine, que présupposent sans contredit sa doctrine du péché originel et ses vues sur l'histoire, s'il ne se rattache pas à l'ancienne opinion que la perfection de Dieu et du monde réside dans leur beauté, et que la beauté ne peut être sans son contraire? Évidemment on voit encore percer ici le manichéisme, qui puisait son principe dans la nécessité des oppositions, et que saint Augustin n'avait qu'à moitié vaincu, puisqu'il reconnaissait l'unité du principe du monde dans l'origine des choses, mais non dans leur développement et dans leur accomplissement final. En effet, que l'on ne s'y trompe pas, saint Augustin ne veut rien dire autre chose, lorsqu'il prétend déduire de Dieu la destinée, mais non la détermination volontaire du royaume des ténèbres. C'est ainsi que les préjugés de l'antiquité, les préjugés d'une théorie profondément enracinée chez les peuples anciens, se relient avec le sens restreint d'une Église extérieure, visible, dont le but est de réaliser une doctrine qui ne peut aboutir qu'à l'insuffisante abolition des oppositions de ce monde, où se rencontre une chose qui ne peut tirer son origine de Dieu, c'est-à-dire le mal; d'ailleurs l'admission du mal ne saurait se concilier avec le principe que tout en ce monde émane de Dieu, qu'autant que l'on poserait la volonté mauvaise, pervertie, et le néant, dans une même catégorie (1).

Assurément, nous apprécions la doctrine de saint Augustin à son propre point de vue, lorsque nous remarquons parmi ses principes les plus fondamentaux,

(1) *Conf.*, XII, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est.

les plus nécessaires, que tout mal et toutes les conséquences du mal sont simplement des moyens qui concourent au but de Dieu. Mais que Dieu ne les ait compris dans son but que postérieurement, lorsque le mal apparut, voilà ce que l'on ne peut concilier avec le principe précédent; on le peut d'autant moins que Dieu n'est pas en état de vaincre le mal, ou, ce qui revient au même, que le mal n'est pas un moyen pour atteindre le but suprême, mais un élément, une partie de ce but. Saint Augustin lutte contre la doctrine que tout va, vient et tourne dans un même cercle, mais c'est la promesse de la félicité éternelle qui l'y pousse; cette promesse assure la rénovation qui doit être la conséquence du développement du monde (1). Ce monde dans lequel nous sommes, ayant eu un commencement, doit certainement aussi avoir une fin; mais c'est dans sa forme et non dans sa nature qu'il périra (2); tout ce qui existera alors sous une forme nouvelle, servira à la perfection, au bonheur des élus de Dieu. Au jour du jugement, on verra que toutes les dispositions de ce monde étaient légitimes et conduisaient l'homme vertueux au bien (3). Sans doute, elles peuvent varier, les dispositions de Dieu, les lois, au moyen desquelles il dirige sa création vers la fin qu'il lui a marquée; mais il n'en subsiste pas moins que la justice de Dieu est immuable (4). La violation de la loi par les anges ou les hommes n'a pu troubler en aucune façon l'essence et la volonté divine que saint Augustin place pour ainsi dire au sommet de ses pensées.

---

(1) *De Civ. D.*, XII, 13; 1.
(2) *Ib.*, XII, 12; XX, 14.
(3) *Ib.*, XX, 2.
(4) *Conf.*, III, 13 sq.

Toutes les vues de saint Augustin sur la vie et le monde se proposent donc uniquement de montrer comment les institutions de Dieu nous conduisent au bien. Si nous envisageons cette partie de sa doctrine, le mal ne nous apparaît plus que comme le vertige, la folie du bien. La théorie de saint Augustin sur le péché, sur sa perpétuation, sur la détérioration qu'il cause dans notre nature, n'est développée qu'afin de justifier la bonté de Dieu malgré l'esclavage de l'esprit rationnel sous la tyrannie de la chair; de même saint Augustin déploie un effort semblable pour montrer comment la grâce de Dieu se manifeste dans le monde du péché, et nous élève individuellement autant que collectivement pour la foi et la félicité qui attend les fidèles. La doctrine de saint Augustin touchant l'éducation de l'humanité se propose, comme sa doctrine du péché originel, la justification de Dieu. Il s'efforce de faire éclater au grand jour la bonté divine, en jetant un regard philosophique sur l'histoire; et il s'engage ainsi dans une série de pensées que nous avons déjà reconnues comme propres à la philosophie chrétienne. Ce que Dieu opère dans chaque âme, remarque-t-il, chacun doit s'occuper de le découvrir en soi; mais ce que Dieu accomplit dans le genre humain tout entier, c'est l'histoire qui le révèle, ainsi que les prophéties que nous devons croire plutôt que comprendre (1). La foi n'exclut pas ici la connaissance.

(1) *De Vera rel.*, 46. Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit, quid cum singulis agatur, Deus, qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive præteritarum, sive futurarum, magis credendo quam intelligendo valet.

Saint Augustin cherche à développer la connaissance selon le sens modeste, humble de la foi, comme l'avaient fait les Pères de l'Église antérieurs. Mais assurément nous ne pouvons pas attendre de lui qu'il élargisse l'horizon restreint de son époque, qu'il secoue l'horreur inspirée alors par les choses temporaires; dans cette investigation tout nouvellement entreprise, saint Augustin ne pouvait faire que des pas chancelants : la nature de cette œuvre nouvelle ne comportait rien de plus. Saint Augustin s'est donc circonscrit dans les idées de son temps, dans de nombreuses superstitions. dans une étroite connaissance de l'histoire ainsi que de la nature; c'est ce qui ne peut être méconnu (1). On ne peut pas espérer qu'il examine avec un regard critique, et démêle les données historiques controversées, sur lesquelles il s'appuie; son point de départ est pris au contraire exclusivement dans les traditions de l'histoire sacrée; de là il exprime ses doutes sur la certitude de l'histoire profane; la première lui semble beaucoup plus certaine que la seconde (2). Il est naturel qu'il préfère les traditions qui font connaître plus manifestement, plus immédiatement la vie religieuse dans l'humanité, puisque ses considétions historiques n'ont en vue que le développement de la religion, et même ne veulent reconnaître ce développement que là où il éclate avec le plus d'évidence.

En général, ce qui sert de fondement à la doctrine de

---

(1) Compar. v. g. *de Civ. D.*, XVI, 7 sqq.

(2) *De Civ. D.*, XVIII, 11. Nos vero in nostræ religionis historia fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodocunque sese habeant cetera in secularibus literis, quæ seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus.

saint Augustin sur l'éducation de l'humanité, c'est la comparaison des périodes de l'histoire avec les âges de la vie de l'homme. Chaque âge a sa beauté propre, et l'on ne doit pas attendre de l'un ce qu'un autre doit accomplir (1). Ainsi l'humanité a reçu de Dieu différentes lois pour les différents peuples et les différentes époques, bien qu'à travers ces diversités perce une seule loi naturelle et la justice du Dieu immuable : c'est, en effet, le caractère du beau, d'exprimer l'unité dans la diversité (2). Tous les hommes ensemble forment comme un corps, comme une unité harmonique, qui a aussi sa vie progressive comme les membres du corps humain. Toutefois, saint Augustin reconnaît que la comparaison de la vie individuelle avec l'histoire de l'humanité entière ne peut pas être juste complétement. Il le remarque à propos d'un passage de ses écrits où il a placé l'avénement du Christ dans la jeunesse de l'humanité, tandis qu'ailleurs il l'avait rapporté à la vieillesse du genre humain. L'une et l'autre assertion peuvent se soutenir; car la jeunesse et la vieillesse du corps humain sont distinctes, mais dans la vie de l'humanité elles ne le sont pas (3), et naturellement, car l'humanité doit se développer jusqu'à la fin de sa carrière, où elle aura toute sa force, et où elle atteindra la vertu parfaite (4). Il n'y a que l'ancien homme, l'homme extérieur qui vieillit dans la vie progressive; l'homme nouveau, l'homme intérieur grandit dans la vertu nouvelle (5).

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 44; 53.

(2) *Conf.*, III, 13 sqq.; *de Div.*, qu. 83, qu. 53, 1.

(3) *Retr.*, I, 26, relativement au passage cité précédemment; *de Div.*, qu. 83, qu. 44.

(4) *De Div.*, qu. 83, qu. 53, 1.

(5) *Ib.*, qu. 58, 2; qu. 64, 2; *de Vera rel.*, 49; *de Gen. c. Man.*, I, 40.

Selon saint Augustin, il y a deux sortes d'âges dans le monde, dans l'humanité : un âge simple et un âge composé. L'âge simple comprend trois époques, celle qui précède la virilité, celle de la virilité et celle de la vieillesse. La première époque est décrite comme le temps où l'humanité était encore sans loi, et s'abandonnait à la vie sensible, sans obstacles, sans lutte contre les jouissances matérielles. Cette époque dura jusqu'à Abraham. Alors s'ouvrit l'ère de la loi, et la lutte contre les sens s'engagea, lutte dans laquelle l'homme dut succomber parce que la grâce divine ne l'avait pas encore affranchi de l'esclavage du péché. A cette époque commença à se développer l'entendement, dans la vie pratique et dans la vie théorétique; mais il ne put rien contre la domination des désirs sensibles. La troisième époque commence en même temps que la grâce, et, par conséquent, avec l'avénement du Christ; nous devons par lui combattre la chair, et sortir victorieux de la lutte (1). Cette époque est d'une durée indéfinie, car personne ne peut savoir le jour où le Seigneur citera à son tribunal, et où le monde finira; en même temps que le monde arrivera à sa fin, l'époque du combat pour la société religieuse de Dieu se terminera; sur cette terre, l'Église vivra toujours en butte aux persécutions de ses adversaires, comme en pays étranger, ennemi; mais au milieu de ces luttes, elle goûtera les divines consolations (2).

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 61, 7; 66, 3 sqq.; 7. In prima ergo actione, quæ est ante legem, nulla pugna est cum voluptatibus hujus seculi; in secunda, quæ sub lege est, pugnamus, sed vincimur; in tertia pugnamus et vincimus. *De Gen. c. Man.*, I, 43; *de Vera rel.*, 52.

(2) *De Civ. D.*, XVIII, 51, 2.

Les pensées sur lesquelles se fonde cette division se manifestent beaucoup plus clairement dans la division composée. Cette division composée embrasse six époques : la première depuis Adam jusqu'à Noé, la seconde depuis Noé jusqu'à Abraham, la troisième depuis Abraham jusqu'à David, la quatrième depuis David jusqu'à la captivité de Babylone, la cinquième depuis cette captivité jusqu'à l'apparition du Christ, enfin la sixième doit embrasser tout le reste du développement du monde (1). La première époque est comparable à l'enfance de l'homme, où nous ne sommes encore occupés qu'à nourrir le corps, où aucune puissante activité spirituelle ne se fait jour et ne nous laisse de souvenir. Cette époque finit au déluge qui submergea tout le passé (2). Cette époque est non seulement anté-historique, mais elle précède tout mythe, tout symbole. Dans la seconde époque, nous passons de l'enfance à la jeunesse; le langage commence à se former, et avec le langage la mémoire; mais l'homme est toujours, durant cette période, soumis à la sensibilité. Avec le développement du langage et de la mémoire naît la connaissance du mal, et l'empire de l'impiété commence à devenir visible; il se manifeste clairement dans la tour orgueilleuse de Babel et dans la confusion des langues (3). On voit assez com-

---

(1) *De Gen. c. Man.*, I, 35 sqq.; *de Vera rel.*, 48; *de Div.*, qu. 83, qu. 58, 2; *de Trin.*, IV, 7; *de Civ. D.*, XVI, 43, 3.

(2) *De Gen. c. Man.*, I, 35; *de Vera rel.*, 48.

(3) *De Gen. c. Man.*, I, 36; 42; *de Vera rel.*, l. c.; *de Civ. D.*, XVI, 10, 3; 43, 3. Prima lingua inventa est, id est Hebræa. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quæ hinc appellata est, quia fari non potest. Ailleurs la langue hébraïque est encore considérée comme la langue primitive, la langue originelle du genre humain. *Ib.*, XVI, 11.

bien ces comparaisons sont hasardeuses. Saint Augustin oublie ici la règle que lui-même avait coutume de tracer aux pélagiens, à savoir : que l'on ne peut concevoir le commencement du genre humain comme le commencement de l'homme, de l'individu actuel; qu'on peut à peine concevoir une vie humaine sans langage, qu'on le peut d'autant moins que cette vie devrait durer plusieurs générations. Cette règle ne lui semble plus aussi certaine. Ses analogies le poussent à se représenter l'époque de l'enfance presque absolument comme un temps de bestialité, et même à ne se faire une idée guère plus favorable de l'époque immédiatement antérieure à la virilité, c'est-à-dire de l'adolescence : bien qu'il considère le développement du langage comme un caractère propre de l'humanité, l'esprit ne lui semble se développer que dans l'âge viril; la mémoire ne distingue pas encore l'homme de l'animal; et l'empire absolu des désirs sensibles avant la promulgation de la loi, prouve sans contredit une vie toute brutale. Sous ce rapport, saint Augustin était enclin à placer l'esclavage que le péché fait peser sur l'homme, dans une opposition tranchée avec la vie rationnelle et religieuse. Certainement c'est là le trait qui domine dans sa peinture des différents âges, lorsqu'il les considère en général. L'humanité apparaît alors dans une vive lumière; souvent on a voulu regarder l'humanité sous ce jour éclatant, mais on ne lui a pas conçu une origine plus haute. Elle doit être sortie peu à peu d'un état purement animal; mais cet état ne fut pas le primitif aux yeux de saint Augustin; c'était une suite du péché. Toutefois, saint Augustin en juge encore autrement, lorsqu'il suit les traditions de l'Écriture-Sainte. Il réfléchit que le péché n'a pas pu immédiatement anéantir tous les germes du bien qui avaient déjà levé; que la raison subsistait toujours dans l'homme, la raison qui doit sans cesse lutter contre les désirs sen-

sibles; il réfléchit de plus que le souvenir de la vie religieuse antérieure n'avait pas pu immédiatement s'éteindre. Il trouve donc déjà à l'époque de Noé une vie humaine et capable de langage; il trouve même déjà la distinction du bien et du mal, un culte du véritable Dieu, et il laisse tous ces éléments se perpétuer dans les âges suivants (1). Les deux premières époques dont nous avons retracé le caractère correspondent à la première époque de la division simple. L'âge viril, sous l'empire de la loi, embrasse trois sections de la division composée : l'adolescence, la jeunesse (*juventus*) et la maturité (*gravitas*). C'est alors, comme nous l'avons dit, que prévaut la raison, qu'elle subjugue les sens théorétiquement et pratiquement; car elle reconnaît la loi, et est parvenue par conséquent à la connaissance du péché. Dans cette période éclate aussi la scission du royaume de Dieu et du royaume de l'impiété. La première, l'adolescence, est caractérisée par le fait qu'elle touche à la virilité, et est destinée à engendrer richement le peuple de Dieu, dont le royaume fut fondé par David : David, par conséquent, ouvre une autre section (2). Dans cette section nouvelle, celle de la jeunesse, le genre humain grandit pour les affaires publiques, et constitue bientôt le royaume de Dieu. Mais la force juvénile doit encore être enchaînée puissamment sous des lois dictatoriales (3). Quant à la troisième section de l'âge viril, qui incline déjà vers la vieillesse, saint Augustin lui attribue ce caractère particulier : la maturité consiste en ce qu'elle

---

(1) *De Civ. D.*, XVI, 10, 3.
(2) *De Gen. c. Man.*, I, 37; *de Vera rel.*, 48.
(3) *De Gen. c. Man.*, I, 38; *de Vera rel.*, l. c.

tend au repos (1), mais elle éveille en même temps la voix des prophètes pour annoncer le salut, non seulement au peuple juif, mais au monde entier. Saint Augustin trouve du rapport entre cet âge et l'élévation de l'empire romain, qui se proposait d'étendre sa domination sur toute la terre (2). Nous voyons que, tout en traçant les divisions d'après l'histoire du peuple juif, et en suivant les données de l'Écriture-Sainte, saint Augustin n'a pas oublié entièrement l'histoire profane; il est plutôt convaincu que l'histoire profane est en parfaite harmonie avec l'ensemble de l'histoire sainte, et avec le développement de toute l'humanité. Il remarque dans la première, autant que dans l'histoire du peuple juif, les symptômes, les signes précurseurs de la Rédemption. Mais assurément c'est d'une manière fort imparfaite qu'il met en lumière cette concordance; il place en regard des trois époques de l'histoire des Juifs une double domination de l'empire terrestre, la domination assyrienne et la domination romaine, l'une en Orient, l'autre en Occident, l'une finissant au moment où l'autre commence; il ne considère les autres royaumes que comme des annexes de ces empires souverains (3); c'est ainsi que le royaume terrestre, en général, aspirant uniquement à des biens terrestres, fondant sa récompense uniquement sur le temporaire, a pour mission nécessaire de servir de moyen et de contraste au royaume céleste (4), et ne peut être regardé que comme une dépendance de ce royaume. Durant le cours de l'âge viril, et

---

(1) *De Gen. c. Man.*, I, 39, *de Vera rel.*, l. c.
(2) *De Civ. D.*, XVIII, 27.
(3) *De Civ. D.*, XVIII, 2.
(4) *Ib.*, XV, 2; 4; XVII, 11.

pendant ses trois sections, le péché règne toujours; c'est en vain que la loi combat les désirs sensibles ; ce n'est qu'au moyen des châtiments et des promesses temporaires que la loi parvient à se faire jour, parce que la force de Dieu est encore faible (1); cependant ces moyens triomphent, bien qu'imparfaitement, de la tyrannie du péché. Toutes ces sections de la préparation au règne de la grâce aboutissent à une corruption plus grande de la vie pécheresse : ainsi, la première finit par la dégénération du peuple juif, la transgression des commandements divins, et la perversité de Saül, le plus mauvais roi ; la seconde par les péchés des rois, qui précipitent le peuple juif dans la captivité; la troisième par l'aveuglement si grand des Hébreux, qu'ils ne purent reconnaître notre Seigneur Jésus-Christ (2).

Nous le voyons : de cette manière, la sixième époque, celle de la rédemption, considérée dans son principe, a été à peine préparée. Mais il convenait à la nature de la doctrine de saint Augustin qu'il en fût ainsi. Même sous la direction de Dieu, l'humanité ne put parvenir à la connaissance de la loi et de sa propre faiblesse, avant d'être affranchie du péché, d'être rédimée. Jusqu'alors un progrès réel dans le bien ne put pas être accompli; car, en général, le bien ne saurait exister avant la rédemption et hors de l'Église. Les biens temporaires que nous pouvons désirer ne sont pas de véritables biens (3). Un côté faible des vues que saint Augustin jette sur le monde, c'est que, envisageant la vie du monde simplement à la surface, il ne sait presque

(1) *Ib.*, IV, 33.
(2) *De Gen. c. Man.*, I, 37 sqq.
(3) *De Civ. D.*, XX, 2.

rien des conditions auxquelles l'humanité mûrit pour la Rédemption. Le secours divin qui nous sauve lui semble un événement inopiné. Il s'appuie pour cela sur ce que, entre nous et Dieu, il n'y a pas d'intermédiaire, que notre esprit est formé immédiatement de Dieu, et que, s'il s'en éloigne, il peut y être ramené, être formé de nouveau par lui (1). Mais ce n'est pas une légère disparate qui s'offre ici : car, d'un autre côté, et avec raison, il est déclaré nécessaire que, si la rédemption doit être un fait de l'histoire de l'humanité, Dieu l'accomplisse en prenant la forme humaine. Saint Augustin ne méconnaît pas qu'il existe des choses qui, malgré notre union immédiate avec Dieu, nous empêchent d'être en communication immédiate avec lui. Il fonde cette doctrine sur ce que nous ne pouvons vaincre que peu à peu les faiblesses, les mauvaises habitudes, le péché; c'est pour cela que nous avions besoin d'un intermédiaire qui, sous la forme humaine, nous élevât à Dieu : car ce n'est que comme homme que cet intermédiaire pouvait devenir pour les hommes un exemple des bonnes mœurs, au moyen desquelles nous pussions atteindre la Divinité (2). C'est à cette seule condition qu'il pouvait exister un médiateur. Mais, en même temps, ce médiateur doit être Dieu, afin que par lui nous soyons liés à Dieu véritablement (3). Saint Augustin voit bien dans ce fait une chose prodigieuse, mais rien d'absolument incompréhensible. La sagesse de Dieu n'est-elle pas partout présente dans le monde? Dieu ne peut-il pas se révéler comme il le veut, dans chaque partie du monde, puisque, dans toutes ses parties, le monde obéit à la volonté

(1) *De Vera rel.*, 113; *de Div.*, qu. 83, qu. 51, 2; 4.
(2) *De Doctr. Chr.*, I, 10 sq.
(3) *De Civ. D.*, IX, 15, 2. Persistit, quod impedit.

divine? Le Verbe s'est donc fait chair sans changer, sans cesser d'être Dieu, de même que notre pensée, notre parole, que nous portons dans notre cœur, passe dans un son de notre voix pour se communiquer à autrui, sans que pour cela la pensée change (1). Ainsi, Dieu nous a sauvés à la manière des médecins, par l'analogue et par le contraire; par l'analogue, en prenant la forme humaine pour être compris de nous et nous servir d'exemple; par le contraire, en guérissant notre orgueil par son humilité, nos vices par ses vertus (2).

Ces six époques de saint Augustin concordent entièrement avec les doctrines les plus positives de l'Écriture-Sainte. Pour établir ces périodes et les dépeindre, il part des six jours de la création, et il suit le dénombrement des générations, tel que l'a fait saint Mathieu. Mais les six jours de la création furent suivis du sabbat; de même les six époques du monde doivent être suivies du repos éternel et de la félicité. Dans la division simple, l'éternel repos est la quatrième époque, pendant laquelle nous ne devons plus combattre les désirs sensibles, mais les avoir vaincus, et jouir de la paix (3). La division composée est décrite plus au long par saint Augustin, et les questions qui partagent la vie de l'humanité correspondent à autant de degrés par lesquels le monde gravit à Dieu.

Saint Augustin compare ordinairement la vie de l'espèce avec la vie de l'individu, non seulement dans le

---

(1) *Ib.*, XI, 2; *de Doctr. Chr.*, I, 12.

(2) *De Doctr. Chr.*, I, 13.

(3) *De Gen. c. Man.*, I, 41; *de Div.*, qu. 83, qu. 66, 3; 7. Quarta — actio, si tamen eam actionem dici oportet, quæ summa requies est.

développement corporel de l'un et de l'autre, mais encore dans leur évolution spirituelle; de même il oppose aux sept degrés de l'histoire sept degrés par lesquels l'âme de l'individu doit monter à Dieu. Ces sept degrés, ou plutôt ces sept activités (1) qui embrassent ou développent chacune une puissance particulière de l'âme, saint Augustin les énumère diversement : car tantôt il tient compte seulement de l'âme déjà rachetée, tantôt il considère l'âme en général (2). Le premier de ces modes de division se rapporte exactement aux six degrés de l'histoire; il élève le sixième degré, c'est-à-dire l'homme racheté, sauvé, au septième degré ou à la félicité; mais, à le considérer dans ses symptômes, ce septième degré n'a point encore pour saint Augustin lui-même une forme précise (3). L'autre mode de division, malgré ses défectuosités, se recommande par une observation de soi facile et profonde. Il se rattache, dans les degrés inférieurs qu'il compte, à la division aristotélicienne de l'âme, enfin à la manière dont Platon élève l'âme à la connaissance de la beauté; ce rapport n'a lieu, toutefois, qu'en général; mais, à la fin, c'est un développement supérieur de l'esprit, le développement qui prend son point de dé-

---

(1) *De Quant. an.*, 78. Les degrés (*gradus*) doivent plutôt être nommés activités (*actus*). L'expression *actio* est souvent employée dans le sens d'un degré particulier, comme on le voit dans la citation précédente.

(2) Voyez pour le premier cas *de Gen. c. Man.*, I, 43; *de Vera rel.*, 49; *de Doctr. Chr.*, II, 9 sqq.; pour le second, *de Quant. an.*, 70 sqq.

(3) Les deux passages rapportés plus haut ne paraissent pas concorder entre eux; mais le troisième s'écarte de ceux-ci encore davantage.

part dans les promesses chrétiennes, qui est retracé. Les deux premiers degrés appartiennent, l'un à la vie végétative, l'autre à la vie animale, de même que les deux premiers degrés dans l'histoire de l'humanité sont consacrés à la croissance et au développement organique. Ils sont décrits absolument à la manière d'Aristote (1). C'est à la vie animale que sont rapportées même la mémoire et l'imagination. Au troisième degré, l'âme grandit et la raison se développe en elle : elle crée les différents arts et les diverses sciences ; tous les progrès dans ce troisième degré sont communs aux savants et aux ignorants, aux bons et aux méchants. Là, la vie se révèle dans la multiplicité des arts et des sciences, et, suivant deux voies opposées, tantôt dans la philosophie, tantôt dans le christianisme (2). Au quatrième degré, l'âme parvient à la vertu ; elle n'apprend plus seulement à dominer le corps, mais elle remarque de plus qu'elle est en général élevée au-dessus du monde matériel, qu'elle doit s'affranchir du joug de la chair, et croire à Dieu, qui s'entretient avec elle au moyen du monde entier. A ce degré, la lutte et la crainte existent encore pour l'âme, parce qu'elle doit se purifier (3). Au cinquième degré, l'âme atteint la sécurité dans le bien ; lorsqu'elle s'est purifiée, qu'elle possède la pureté, elle n'a qu'à se prémunir contre de nouvelles souillures ; elle

(1) *De Quant. an.*, 70 sq.

(2) *De Quant. an.*, 72. Aussi ce troisième degré est-il nommé encore *ars*, et se rapporte aux corps. *Ib.*, 79. Les degrés platoniciens étaient évidemment présents ici à l'esprit de saint Augustin.

(3) *Ib.*, 73. Ce degré est nommé *virtus*. *Ib.*, 79. Son caractère, son action est la purification, ce qui rappelle encore le platonisme.

comprend sa grandeur, elle s'élance vers Dieu, pour obtenir sa récompense, l'intuition de la vérité. Quant à parvenir à Dieu, à le saisir, c'est autre chose que d'y aspirer ; c'est un sixième degré auquel se rattache aussi l'intuition de Dieu ou le septième et le plus haut degré (1). Telle est la description de l'ascension de l'âme à Dieu, description qui, malgré son extrême simplicité, a donné beaucoup à méditer aux époques subséquentes.

Il est assez remarquable que cette incertitude des siècles suivants pouvait naturellement avoir lieu. Saint Augustin ne produisit, n'exposa cette ascension de l'âme à Dieu que dans un de ses premiers écrits, et il y entremêla beaucoup d'assertions, qu'il jugea plus tard opportun d'amender. En outre, cette théorie renfermait en soi plusieurs points défectueux, choquants, et elle fut à la fin reprise et remaniée par saint Augustin lui-même. Lorsqu'il envisagea l'histoire sous le point de vue de la division composée, il admit en regard une division plus simple ; de même, dans la théorie de l'ascension, à côté de la division à sept membres, il admit aussi une division tripartite. Dans la division à sept membres, les degrés, ou plutôt les activités diffèrent en ce qu'elles exercent leur puissance, tantôt sur le corps, tantôt sur l'âme, tantôt en s'élançant vers Dieu (2). Mais une chose singulière, et qui ne concorde nullement avec la manière dont saint Augustin compare la division composée de l'histoire avec la division simple, c'est que les trois premiers degrés des puissances de l'âme, par conséquent aussi les degrés de l'art et de la science, sont rapportés au corps ; en sorte que pour

(1) *Ib.*, 73 sqq. ; 79. Le sixième degré est nommé *ingressio ;* le septième, *contemplatio* ou *visio veritatis.*

(2) *De Quant. an.*, 70.

les deux autres grandes sections, il ne reste plus que deux degrés (1). Cela est encore plus frappant lorsqu'on en fait la comparaison avec une autre division des puissances de l'esprit en trois espèces, qui correspond à peu près à la division platonicienne ordinaire. Saint Augustin distingue trois espèces d'intuition (*visio*), l'intuition sensible ou corporelle, l'intuition spirituelle (*spiritalis*) et l'intuition *rationnelle* (*intellectualis*, ou *rationalis* et *mens*); il prend ici le spirituel dans une acception d'infériorité relativement à celle où il le prend habituellement (2). On penserait que ces trois degrés correspondent très exactement aux degrés déjà posés ailleurs; mais, examinées de près, ces deux divisions diffèrent très remarquablement l'une de l'autre. Les membres extrêmes, qui se rapportent au corps et à Dieu, s'accordent bien dans leurs fins dernières; mais ce qui diffère, ce sont surtout les membres intermédiaires et leurs limites sur les deux points opposés. Ainsi, entre le sens et la raison, entre l'intuition corporelle et l'intuition du divin, il y a un milieu dans lequel sont produites les choses incorporelles, analogiquement avec les corporelles : or, saint Augustin désigne ce milieu par le nom d'esprit ou d'âme (3). Les facultés qu'on appelle la mémoire et l'imagination, dans lesquelles l'âme agit sur elle-même, sont expressément mises en ligne de compte; mais, selon la division qui a été examinée précédemment, elles appartiennent au second degré de l'activité de l'âme, à la vie animale, et ont par conséquent

---

(1) *Ib.*, 79.

(2) *De Gen. ad lit.*, XII, 15 sqq. V. sur les différentes acceptions de *spiritus*. *Ib.*, 18.

(3) *Ib.*, 51.

beaucoup plus affaire au corps que les arts et les sciences. Nous voyons qu'ici c'est l'autre aspect de ces phénomènes qui est envisagé. L'image du corporel dans l'esprit, la représentation, ne doit pas être considérée comme un effet, un acte du corps ; le corps ne peut produire la représentation, parce que le meilleur ne peut pas être enfanté par le pire ; l'esprit doit former la représentation ; sans la mémoire, la représentation ne saurait avoir lieu, car elle requiert la faculté d'assembler des observations antérieures et postérieures qui ne peuvent être recueillies que par l'esprit, quoique l'esprit ne soit pas en état d'agir sans un organe corporel, le cerveau (1). Lorsque la partie de l'homme appelée l'esprit est affranchie de l'influence du corps, on peut rapporter à l'esprit toutes les activités qui offrent un caractère merveilleux, car elles sont indépendantes de l'observation corporelle : tels sont le songe, l'extase et toute espèce de divination (2). Si, par ce côté, le domaine de l'esprit est étendu, de l'autre côté, il est remarquablement restreint. Saint Augustin sépare très profondément le prophétique du divinatoire : il ne voit dans l'un que les représentations de l'avenir, et il juge l'autre comme une propriété de la raison, sinon de l'esprit (3) ; mais l'intuition de la vertu, du bien, de l'amour, et tout ce qui relève des bienfaits de la grâce, ne doit pas être, comme dans la division examinée précédemment, attribué aux activités de l'âme repliée sur elle-même : cela doit appartenir à l'intuition intellectuelle, qui ne peut être départie

---

(1) *De Gen. ad lit.*, XII, 33 ; 42 ; cf. *Ib.*, VII, 24.
(2) *Ib.*, XII, 27.
(3) *Ib.*, 20.

à l'homme que par une grâce divine (1). A examiner les doctrines de saint Augustin dans leur ensemble, nous ne pouvons point révoquer en doute que ce dernier mode de division ne corresponde justement à sa pensée, et ne se soit développé au fur et à mesure que ses tendances ecclésiastiques devinrent plus sévères. Ce n'est qu'avec cette division que l'on peut concilier l'assertion que tout bien doit être attribué à une grâce divine, autant qu'à l'intuition de Dieu. Sans doute nous apercevons en nous-mêmes le spirituel, mais il ne peut avoir de valeur que par les effets de la grâce. Ainsi, abstraction faite même d'autres indications, nous devons considérer comme le jugement d'une réflexion plus mûre cette addition faite par saint Augustin à ces trois espèces d'intuition, qu'elles peuvent présenter encore des différences en degrés (2), mais qu'il n'a rien pu y découvrir de semblable, quoiqu'il ait repris pour cela sa division composée.

Et cependant il lui eût été assez facile d'établir ces différences en degrés dans l'intuition intellectuelle, s'il eût voulu procéder selon son ancienne méthode. Lui-même remarque dans son dénombrement des objets qu'aperçoit l'intuition intellectuelle, des points nombreux et très divers, qui eussent pu facilement être constitués comme autant de différences en degrés. Ainsi il distingue d'abord en général l'intuition intellectuelle de ce que nous apercevons en nous, c'est-à-dire de nos vertus, qui n'ont rien de corporel, rien même d'analogue avec le corporel; il distingue par conséquent quelque chose de purement intelligible; puis il distingue aussi l'intuition

---

(1) *Ib.*, 21; 50.
(2) *De Gen. ad lit.*, XII, 57.

intellectuelle de la lumière qui nous éclaire, c'est-à-dire de Dieu (1). Or, combien ces distinctions se rapprochent des degrés précédemment établis dans l'ascension vers Dieu, au moyen de la vertu et de l'intuition! Mais saint Augustin ne reconnaît pas ces distinctions comme degrés: ce qui s'y oppose, c'est son principe fondamental que tout bien en nous n'est qu'un effet de la grâce, de sorte que tout bien en nous n'est aperçu qu'en Dieu, qui départit la vertu, et en est la récompense (2). Nous devons nous souvenir que Dieu est l'amour, et qu'il ne peut être vu que dans l'amour. Il n'est point question ici de quelque chose qui nous soit étranger : cette doctrine de saint Augustin n'a presque rien de commun, malgré une analogie de mots, avec l'intuition mystique des néo-platoniciens. Mais parmi les choses que nous apercevons en nous, saint Augustin distingue encore deux degrés de vertus, les unes, qui n'ont d'existence que dans cette vie, telles que la foi, l'espérance, la résignation; les autres, qui durent éternellement, telles que la piété (3). Cette distinction soutient aussi la plus grande analogie avec les deux degrés les plus élevés dans la division précédente, l'ascension vers Dieu et l'intuition de Dieu. Mais pourquoi saint Augustin ne veut-il pas reconnaître ces distinctions comme deux degrés spéciaux de l'intuition intellectuelle? Nous ne pouvons en trouver qu'une raison lo-

(1) *De Gen. ad lit.*, XII, 59.

(2) L. c. Cum ergo illuc rapitur (sc. anima) et a carnalibus subtracta sensibus illi visioni expressius præsentatur, — — etiam supra se videt illud, quo adjuta videt, quidquid etiam in se intelligendo videt. *De Civ. D.*, XXII, 30, 1. Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.

(3) *De Gen. ad lit.*, l. c.

gique et générale. Il lui paraissait dangereux de considérer l'élévation à Dieu comme un degré particulier, parce que ce n'est qu'un mouvement de l'âme. Toutefois, cela ne l'aurait pas encore déterminé dans ce rejet, car tous ses degrés ne peuvent être considérés que comme des mouvements de transition, à moins que la doctrine des degrés de l'ascension ne se rattache à la distinction des différentes facultés de l'âme. Quant à admettre une faculté particulière pour produire la foi et, en général, la vertu parfaite, cela n'est jamais entré dans l'esprit de saint Augustin.

Cette doctrine de l'ascension de l'âme vers Dieu se réduit donc à des données simples, que nous avons appris déjà à connaître ailleurs, à savoir : que, détachant nos regards de notre corps, nous devons les plonger en nous pour saisir le spirituel, et pour distinguer dans l'esprit, au moyen de l'intuition rationnelle, le moyen de la fin, le bien du mal, l'acte humain de l'acte divin. Nous devons trouver toujours plus présents en nous les dons divins, et avancer toujours plus avant dans l'intuition de Dieu, laquelle est le but de notre vie, le bien suprême ; car rien de ce qui est inférieur à Dieu ne suffit à la créature raisonnable pour son repos et sa félicité (1). Il n'y a que l'Éternel qui peut nous rendre véritablement heureux, parce que l'Éternel seul peut être possédé sans incertitude et sans appréhension, ou parce que nous ne pouvons avoir confiance qu'en cela seul qui est impéris-

(1) *Conf.*, XIII, 9. Nam et ipsa misera inquietudine defluentium spirituum — — ostendis, quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.

sable (1). Comme esprit, comme être intellectuel, la créature raisonnable peut atteindre le plus haut degré de l'être et de la vie; car l'esprit raisonnable, mais lui seul, peut posséder le spirituel dans la connaissance et dans l'amour (2). Au fond de l'intuition intellectuelle se trouve une analogie de l'objet aperçu et du sujet apercevant, de l'intelligible et de l'intellectuel; toute raison est l'objet de la connaissance rationnelle, et la raison seule peut être connue purement par la raison; du moins, saint Augustin doute qu'il puisse y avoir hors d'elle quelque chose qui soit susceptible d'être aperçu par l'intuition rationnelle (3). On ne peut appréhender aucune erreur dans l'intuition intellectuelle, car celui-là seul à qui le rationnel est présent peut le connaître; nous n'avons qu'à le voir, et alors il est vrai; s'il n'était pas vrai, nous ne pourrions pas le voir (4). Ainsi nous connaissons, ou plutôt nous apercevons Dieu immédiatement,

---

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 35, 2.

(2) L. c.

(3) *De Gen. ad lit.*, XII, 21. Sive autem intellectuale dicamus, sive intelligibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerunt, ut intelligibilis sit res ipsa, quæ solo intellectu percipi potest, intellectualis autem mens, quæ intelligit. Sed esse aliquam rem, quæ solo intellectu cerni possit ac non etiam intelligat, magna et difficilis quæstio est. Esse autem rem, quæ intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare vel dicere. Mens quippe non videtur nisi mente; quia ergo videri potest, intelligibilis, quia et videre, intellectualis est.

(4) *De Gen. ad lit.*, XII, 29; 52. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (sc. anima); aut enim intelligit et verum est; aut si verum non est, non intelligit. Cette proposition est empruntée d'Aristote.

car entre lui et nous rien ne peut s'interposer. Nous le saisissons dans l'amour, qui est son ouvrage en nous, mais nous ne le saisissons point partiellement, car il ne comporte point de parties. Il ne faut pas croire non plus que notre intuition de Dieu est limitée parce qu'un grand nombre d'êtres raisonnables ont part à Dieu ; de même qu'une voix, une parole est perçue intégralement, de même le Christ est présent partout, dans le ciel comme dans nos cœurs (1). Les biens célestes forment un domaine commun, que tous possèdent également; et personne n'en a une moindre part, quoique plusieurs les possèdent (2). Nous désirons qu'un grand nombre d'hommes atteignent avec nous la vérité; car, par le fait qu'elle sera devenue commune à tous, nous serons liés les uns aux autres plus étroitement (3). Le bien n'est point limité par la différence des vertus : la vertu consiste uniquement à aimer ce que l'on voit, et le souverain bien est de posséder ce que l'on aime (4). C'est en quoi aussi réside la mesure de la raison, car tout bien a sa mesure, même la sagesse (5). La raison ne prétend pas être infinie, mais c'est elle-même qui se limite, car elle veut se comprendre elle-même (6). L'âme raisonnable est comme Dieu,

(1) *De Div.*, qu. 83, qu. 42.

(2) *De Trin.*, XII, 15; *de Vera rel.*, 90. Quo enim perveniunt bene viventes, tantundem est omnibus, nec minus fit, cum plures habuerint.

(3) *Solil.*, I, 22.

(4) *De Gen. ad lit.*, XII, 54. Una ibi et tota virtus est amare, quod videas, et summa felicitas habere, quod amas.

(5) *De Vita beata*, 32.

(6) *De Div.*, qu. 83, qu. 15. Omne, quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et

qui a sa mesure en lui seul. Elle jouit de la félicité éternelle, immuable, de la vie éternelle dans l'intuition de Dieu; car elle puise sa sagesse en elle-même, et une paix parfaite que Dieu lui assure. Cette paix, comme tout le bien que possèdent les créatures de Dieu, n'est que l'action de Dieu sur leur cœur; mais elle consiste toujours dans la vision particulière de la magnificence de Dieu. L'âme raisonnable possède l'Éternel dans son essence, puisqu'elle le connaît (1). Saint Augustin décrit la félicité suprême comme il décrit l'essence de Dieu : il unit au sein de cette félicité le repos et le mouvement, conditions opposées auxquelles sont soumises toutes les choses temporaires. Les membres de cette opposition ne peuvent être unis par nous dans une même conception ; par conséquent la conception de la félicité souveraine dépasse notre faculté actuelle de comprendre, ainsi que celle de tout être créé (2). Au sein du suprême bonheur, nous devrons voir, mais non point réfléchir, non point chercher : tout sera clair alors pour nous (3). Non seulement la vision bienheureuse

---

Et intellectus intelligit se; ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult, amat enim se.

(1) *Conf.*, XIII, 52; *de Civ. D.*, IX, 2. Cum quo (sc. Deo) solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est. *Ib.*, XIX, 10 sqq.; *de Div.*, qu. 83, qu. 35, 2.

(2) *De Div.*, qu. 83, qu. 66, 7. Quæ (sc. pax) quarta est actio, si tamen eam actionem dici oportet, quæ summa requies est. *De Civ. D.*, XXII, 29, 1. Actio vel potius quies atque otium. — — In Dei pace victuri sunt, quæ superat omnem intellectum. De même *pax* et *æterna vita* sont liées ensemble dans plusieurs passages, v. g. *de Civ. D.*, XIX, 11. On trouve aussi là le *flumen pacis. Ib.*, XX, 21, 1.

(2) *De Trin.*, XV, 45.

sera éternelle, mais nous serons encore assurés de cette éternité; car du moment où une possession manque d'une certitude parfaite, il n'y a plus de bonheur possible (1). On s'est souvent demandé si la nature humaine pouvait participer à une éternelle félicité, tout en avouant même que nous portons en nous une aspiration au souverain bonheur; la philosophie n'est pas en état de montrer par ses arguments que nous pouvons atteindre une vie éternelle, une véritable immortalité; mais l'espérance en est au fond de la foi (2). Cette foi n'est point contredite par les considérations sur la nature raisonnable des êtres créés; car assurément nous ne devons pas dépouiller cette nature : elle constitue notre essence. Dans la vie éternelle, nous ne serons pas égaux à Dieu, nous ne deviendrons pas des dieux, mais nous serons semblables à la Divinité : nous avons été dès le principe créés à son image, c'est-à-dire que nous avons été créés des esprits capables de comprendre toute vérité, et d'apercevoir Dieu lui-même (3). Sur ce point, saint Augustin s'élève au-dessus des représentations défectueuses que nous avons rencontrées dans les précédents Pères de l'Église, et qui s'étaient maintenues même chez les Pères de l'Église orientale. Autre chose est d'être Dieu, autre chose de participer à Dieu (4). Nous serons comme Dieu, nous le verrons tel qu'il est; mais, selon l'expression de saint Augustin, le Créateur restera toujours plus grand que la créature : ce qui in-

(1) *De Civ. D.*, XIX, 27; cf. *de Vita beata*, 26 sq.

(2) *De Trin.*, XIII, 12.

(3) *Ib.*, XIV, 24. In ista imagine Dei fieri ejus plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.

(4) *De Civ. D.*, XXII, 30, 3.

dique évidemment la subordination de la créature au Créateur, mais non une différence de quantité, car Dieu ne comporte pas de grandeur. Cette subordination de la créature au Créateur subsistera toujours, mais saint Augustin la rapporte à la forme; le fond de l'être et de l'intuition n'en souffre en aucune manière. Dans la félicité éternelle, nous ne revêtirons pas non plus l'essence simple de Dieu, qui est absolument forme ou efficace, et dans laquelle ne réside rien de matériel ni aucune faculté qui doive se développer; mais, de même que le sujet se distingue toujours du prédicat, de même le type et la copie seront toujours distincts, même lorsque nous aurons atteint la forme parfaite. Le souvenir des états présents, au moyen desquels nous aurons été développés, nous accompagnera dans la vie bienheureuse. C'est en pensant toujours à la même différence que saint Augustin montre que nous connaîtrons la paix de toutes les créatures, même celle des anges, au sein du suprême bonheur, que nous la posséderons, mais que nous ne posséderons pas la paix de Dieu ; car elle est tout autre que la nôtre: nous tiendrons notre paix de lui, il ne tient pas la sienne de nous. Il en serait autrement si saint Augustin attribuait à l'essence des créatures, non seulement un développement au moyen d'une faculté capable de progrès, mais encore la nécessité de changer constamment. Lorsque ses pensées inclinent de ce côté, il paraît adopter ce point de vue; il n'a pas tout-à-fait secoué l'influence que l'ancienne philosophie exerça continuellement sur la civilisation de son siècle; des représentations, toutes de son temps, se mêlent naturellement à ses pensées, lorsqu'il veut nous décrire la vie future explicitement; mais du moins, tant qu'il réussit à écarter ces obstacles, il pose comme chose possible de contempler Dieu sans investigation, et de connaître dans un regard, sans passer

par une filière de pensées, la vérité et tout le domaine de la science (1). Ce principe correspond sans contredit plus complétement avec les espérances de saint Augustin en la vie éternelle, que les représentations qu'il mêle inconsidérément à ses descriptions de la vie future, et qui impliquent un état changeant malgré de calmes progrès dans notre développement (2). La différence entre la manière dont Dieu connaît et celle dont nous connaissons, entre l'être de Dieu et notre être, est assurément grande ; car nous ne parvenons à l'éternité qu'en passant par les changements du temps, et nous portons toujours en nous des traces de ces changements : Dieu, au contraire, est éternel et immuable de toute éternité. Notre mode de connaître implique l'opposition entre l'extérieur et l'interne, opposition qui tient à la différence des

(1) *De Trin.*, XIV, 5 ; 12 ; XV, 26. Semper enim natura minor est faciente, quæ facta est. —— Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus ; tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura, quæ formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formæ, ad quam pervenire deberet ; sed tamen coæquanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma. *Enchir. ad Laur.*, 16 ; *de Civ. D.*, XXII, 29, 1 ; 30, 4, où, pour que nous nous souvenions de notre vie passée, pour que les bienheureux mêmes possèdent une connaissance parfaite, est exigée logiquement la connaissance de la damnation éternelle des impies. *Conf.*, XIII, 52.

(2) Saint Augustin exprime surtout catégoriquement, *de Trin.*, XV, 43 fin., cette mutabilité ; mais la critique n'est pas absolument certaine de ce passage : en tout cas, l'état immuable y est présenté comme une grâce. C'est dans le même sens que le *non posse peccare* est conçu comme la récompense de la vertu ; mais il n'exclut pas l'action. *De Civ. D.*, XXII, 30, 3.

choses; mais Dieu voit tout en lui, c'est-à-dire dans le principe d'où tout procède; nous voyons les choses parce qu'elles sont; mais Dieu les voit dans sa volonté par laquelle elles sont, et elles sont parce qu'il les voit. Toutefois, nous voyons aussi ce qu'il voit, nous remarquons dans les choses le bien, et la bonté de Dieu se révèle dans les choses du monde aussi parfaite qu'elle l'est en Dieu réellement (1).

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons point apercevoir Dieu dans sa perfection, tant que nous existons avec ce corps, et que nous ne sommes pas dégagés de toutes les faiblesses, conséquences du péché. Actuellement, en aspirant à contempler l'éternelle lumière de Dieu, nous tremblons dans notre débile nature, nous redoutons notre impuissance; cependant nous pouvons apercevoir quelque chose de l'éternité (2). Mais après la résurrection des corps dans une vie nouvelle, spirituelle, nous serons capables de la parfaite intuition. Nous avons déjà remarqué que saint Augustin, selon la doctrine de l'Église, nous promettait, après la résurrection, un corps qui ne serait point à charge à l'âme; mais à quoi emploierons-nous ce corps, c'est ce qui n'est pas clair pour saint Augustin. Il ne peut dire si ce corps renouvelé servira à l'intuition de Dieu (3). Sans doute, au sein de la félicité, l'homme pourra ce qu'il voudra (4); et pour exercer sa domination sur la nature, des instruments, des organes

---

(1) *Conf.*, XIII, 53. Nos itaque ista, quæ fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bene sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda.

(2) *De Gen. ad lit.*, XII, 59.

(3) *De Civ. D.*, XXII, 29, 2 sqq.

(4) *Ib.*, XIV, 25; XXII, 30, 5.

corporels lui seront nécessaires : mais cette représentation d'une volonté pratique qui doit effectuer ce qui n'existe pas encore, ne concorde point parfaitement avec la doctrine que la félicité consistera uniquement dans l'intuition de Dieu. Du moins c'est bouleverser, troubler tous ses principes généraux, que de poser comme saint Augustin le fait, la doctrine que dans la parfaite intuition intellectuelle de Dieu existeront les deux autres sortes d'intuition, la sensible et la spirituelle, pour embrasser tout ce qui est nécessairement dans le monde (1) ; car le monde doit périr assurément, sinon dans sa nature, du moins dans sa forme (2). Il y a dans la doctrine de saint Augustin une tendance à admettre une certaine éternité de la nature corporelle ; car cette nature est créée par Dieu, et la beauté de l'éternelle pensée divine y éclate. Ce sont les nombres immuables qui se développent dans les choses créées selon l'ordre marqué des temps, et qui servent de base à la beauté de notre corps (3). Mais on ne peut se dissimuler que la résurrection des corps n'a dans saint Augustin qu'une valeur tout externe, qui dérive naturellement de ce qu'en général la conception de corps et celle de l'opposition du corps à l'esprit n'étaient développées, éclaircies par ce Père que fort insuffisamment. Cette valeur tout externe de la résurrection se dénonce encore très remarquablement dans l'effort infructueux que fait saint Augustin pour répondre aux questions singulières, ab-

---

(1) *De Gen. ad lit.*, XII, 69.

(2) *De Civ. D.*, XX, 14.

(3) *De Gen. ad lit.*, V, 14; 20; *de Civ. D.*, XXII, 24, 2; *de Mus.*, VI, 49. Puis viennent aussi *ratio* et *semen*, qui sont mentionnés *de Civ. D.*, XXII, 14.

surdes qui lui étaient adressées sur la résurrection des corps (1), résurrection que l'on ne peut consentir qu'autant qu'on veut sauver la vérité du corporel, non dans son essence, mais dans ses phénomènes. On ne peut méconnaître que sur ce point saint Augustin s'est laissé conduire trop timidement par les représentations de l'Église de son temps. A la fin, il comprend le corps qui doit ressusciter, sous une notion toute sensible, sans cesser cependant de l'appeler un corps spirituel; il incline à admettre que le corps réparé dans la vie future présentera l'aspect de la jeunesse, moins la laideur, les difformités (2). Où est ici la liberté d'esprit qui avait poussé auparavant saint Augustin à ne trouver de vérité dans les phénomènes corporels qu'autant que la raison y apparaissait?

Telles sont donc, en résumé, les phases de la vie de saint Augustin. Dans sa jeunesse, son esprit audacieux, sans frein, avait brisé, franchi les usages de la société; plus tard il en pénétra le sens, et, dans cette révélation, il reconnut le doigt de Dieu. Doué d'un génie indompté, il ne pouvait trouver pour lui aucun repos: il l'avait constaté profondément. Mais comme il se laisse néanmoins enchaîner! Il pressentait les secrets de Dieu là même où perçait à peine un faible rayon. Les traditions même dans leur origine, la foi du vulgaire sont pour lui choses saintes. Il élève toujours des doutes, mais contre lui-même, non contre le vaste cours du mouvement où il se trouve. Il est toujours hardi, il imprime toujours un puissant essor à ses pensées, mais seulement en face des hommes qui s'opposent aux institutions sacrées; quant à

(1) *De Civ. D.*, XXII, 12 sqq.

(2) *Ib.*, 15; 19, 1. Saint Augustin accorde tant à l'opinion de son siècle, qu'il admet que les blessures des martyrs seront visibles sur leur corps ressuscité.

ce qui, par sa connexion avec l'Église, peut prétendre à une autorité divine, il se trouve, en face de cela, humble, résigné, faible même comme un enfant. Sa faiblesse et sa force émanent de la même source. On voit clairement comme peu à peu la nature positive de l'Église subjugue en lui la liberté de la pensée philosophique ; on le voit avec d'autant plus d'évidence que la pensée de saint Augustin aspire à s'élever avec plus d'énergie; il jette quelques libres vues sur certains côtés de l'horizon ; et l'on peut juger, à la puissance avec laquelle il les scrute, de la profondeur de son génie. Nous devons rappeler aussi que Saint Augustin se trouve sur le seuil d'une nouvelle époque, qui s'ouvrait pour l'Église d'Occident. Il en fut le principal docteur, et nul caractère ne fut mieux approprié à cette Église que le sien, où s'entremêlaient la lumière et les ombres, où se succédaient les pensées les plus audacieuses et la docilité la plus humble devant l'autorité extérieure. Dans sa nature rude, mais noblement ardente, se rencontraient les contrastes les plus forts : d'un côté, une témérité jusqu'à l'insolence; d'autre part, une humilité jusqu'à la superstition.

Pour saisir l'ensemble des doctrines de saint Augustin, il faut sans contredit partir du point qui fut l'objet particulier de ses méditations et qui résume tous ses efforts tendant au développement de la doctrine de l'Église : nous voulons parler du rapport de la grâce divine avec la liberté humaine. Dans ce rapport, le divin et l'humain, le suprasensible et le sensible se touchent de la manière la plus immédiate, non point comme dans le don de prophétie ou dans la personne du Christ, d'une manière purement accidentelle et merveilleuse, mais journellement, car c'est un fait qui s'accomplit à toute heure au fond de l'âme croyante. Ce rapport implique aussi le problème de la raison en matière re-

ligieuse, celui de placer l'homme en communication avec Dieu, sans détruire la personnalité de l'homme et sans altérer la notion de l'Être absolu. Saint Augustin eût résolu fondamentalement ce problème de la philosophie chrétienne, s'il n'eût pas laissé dans un jour douteux le rapport précédent. Mais il est clair qu'il ne lui était pas donné de faire autrement. Sa doctrine sur la relation de la liberté avec la grâce se rattachait trop étroitement à ses vues générales sur le monde, pour qu'il ne subît point là les conséquences de tous les faux pas qu'il avait été poussé à faire ici. Nous ne pouvons pas nous dissimuler l'influence de la philosophie païenne sur le mouvement des pensées de saint Augustin; et le principe de la doctrine de ce Père touchant la prédestination nous semble même, dans toutes ses ramifications, être l'équivalent du principe des représentations païennes, dont saint Augustin n'avait pas pu se pleinement affranchir.

Nous devons reconnaître tout d'abord que les points fondamentaux de saint Augustin, en ce qui touche le rapport de la grâce à la liberté, correspondent exactement au développement de la doctrine de l'Église chrétienne, et peuvent être justifiés du haut des principes philosophiques. L'évolution de la doctrine de la Trinité devait, ainsi que nous l'avons remarqué déjà, avoir pour résultat final de proclamer que la Divinité, c'est-à-dire la toute-puissance, l'infinité de l'Esprit-Saint, l'activité effective de Dieu se manifestait en toutes choses. Mais l'effet divin est dans la sainteté de la volonté. Montrer cette sainteté en toutes choses, depuis leur commencement jusque dans les phases de leur développement, comme l'activité inconditionnée de Dieu, tel est donc le but le plus nettement marqué de la doctrine de saint Augustin. Tout ce qui est réservé à la

liberté de la raison, c'est uniquement de servir d'instrument près d'autrui à la volonté divine, de comprendre les dons de Dieu faits à l'être libre, de se comprendre elle-même, et de communiquer, outre la connaissance de la vérité sanctifiante dans son propre cœur, ce que Dieu est, ce qu'il révèle et départit de toute éternité. C'est ainsi que s'accomplit la loi du monde et de ses développements; c'est ainsi qu'opère l'amour éducateur de Dieu, toujours présent dans l'individu comme dans le tout, puisque, dans la proportion même où l'on s'abandonne à l'amour de Dieu, on éprouve les effets de la bonté divine, et on reconnaît Dieu en soi, comme l'amour qui sanctifie et éclaire en même temps. La liberté des créatures ne peut se soutenir d'aucune manière avec l'activité inconditionnée de Dieu en toutes choses, à moins que cette liberté ne consiste exclusivement dans la soumission absolue à la loi du développement du monde, à la volonté de Dieu.

Cette doctrine de saint Augustin, touchant la liberté, est également en parfaite harmonie avec celle de ce même Père touchant le rapport de la croyance avec la science, rapport qu'il avait déjà trouvé établi dans ses points essentiels. L'acquiescement que nous donnons aux représentations en nous n'est nullement quelque chose d'arbitraire, de fondé simplement sur notre personnalité; cet acquiescement dérive du fond le plus intime de notre être, qui nous est commun avec le reste du monde; il a son principe dans la vérité éternelle, qui veut nous élever à elle au moyen de l'enseignement, de l'éducation. Nous devons accorder confiance et foi à la vérité toute-puissante et absolue; alors nous recueillerons ses révélations, et nous deviendrons peu à peu capables de les comprendre. Pour cela nous devons nous attacher aussi à la marche de l'his-

toire, à la voie que Dieu trace devant l'humanité, ou au but même de l'histoire, à la sainte Église, où rayonnent, comme à leur centre, toutes les dispositions divines. Dieu a rassemblé, en effet, tous les êtres en un état, afin qu'en descendant le cours des siècles, ils combattent toujours, comme en pays étranger, contre les séductions du monde, et qu'à la fin des temps, ils parviennent à la joie parfaite de Dieu, à la science de toute vérité, à l'intuition de Dieu même. Au milieu du courant de toutes choses, nous devons nous considérer comme des vases dans lesquels Dieu répand sa grâce. C'est de Dieu seul que procède tout bien ; c'est lui qui donne la foi et la science qui en émane ; néanmoins nous devons considérer la foi et le savoir, ainsi que tout ce qui en déborde dans la vie pratique, comme des activités vitales de l'homme par lesquelles nous nous approprions le bien universel.

Trouver le rapport de ces conceptions fondamentales de la vie religieuse avec les notions les plus générales de la science, et mettre en harmonie les unes avec les autres, tel est le but que saint Augustin s'est proposé en développant sa doctrine philosophique. Prenant son point de départ dans le doute, il cherche d'abord à établir dans une égale stabilité les deux extrêmes : d'un côté, la vérité du phénomène dans la proposition « je suis, car je pense » ; d'autre part, la vérité éternelle de Dieu, en montrant l'aspiration de notre âme vers cette vérité dans toutes les directions de la science. La différence entre le monde et Dieu lui paraît l'arc-boutant de la connaissance scientifique. Il n'y aurait pour lui aucun problème si ce n'était celui de découvrir comment la vérité éternelle peut être atteinte dans l'intuition de Dieu. Il s'agit pour lui d'indiquer par quelle voie ces points extrêmes, le monde et Dieu, pouvaient être rapprochés, mis en rapport. Et il

reconnut avec raison qu'il n'y avait point d'autre voie, hormis celle que trace l'Église, celle de la vie tout entière, de la vie que nous devons sanctifier dans tous ses moments et empreindre de la pensée du divin. Saint Augustin suit ici les Pères de l'Église, ses devanciers ; mais aucun d'eux n'avait conçu profondément la nécessité de cette voie. Sous le rapport scientifique, nous ne pouvons approuver que saint Augustin ne fonde pas scientifiquement les principes de la vie pratique ; pour les établir, il rappelle simplement que la foi religieuse des chrétiens présuppose le principe et d'un monde corporel hors de nous, et d'êtres raisonnables semblables à nous, puis un accord, une union entre le corporel et le spirituel. Mais ce sont là des négligences qui se rencontrent presque dans tous les systèmes philosophiques mollement constitués, se servant des données de l'opinion pratique pour édifier une conviction scientifique ; c'est une influence qu'aucune doctrine n'a encore pu secouer complétement. Si quelque chose peut excuser de pareilles défectuosités, c'est le génie subtil avec lequel saint Augustin pénètre jusqu'au fond de notre âme, pour nous montrer que nous avons une connaissance de Dieu, du moment où nous savons nous incorporer le bien avec amour ; bien plus, du moment où la copie de la divinité trine se révèle partout dans le monde au sens de la foi. Tout est établi de Dieu, tout est ordonné par lui selon des lois éternelles, rationnelles, dont notre entendement porte en soi les notions ; et ce que Dieu a ainsi disposé, il lui est également possible de le faire pénétrer effectivement au fond de toutes choses. C'est ainsi que Dieu accomplit même l'amour en nous, le véritable amour, celui du bien ; mais quiconque aime le bien, doit le connaître, et qui le connaît, connaît son Dieu, qui est la plénitude de tout bien. Nous pouvons donc soutenir que saint Au-

gustin n'a point connu le vrai chemin qui conduit du phénomène au principe éternel du phénomène, mais nous reconnaîtrons qu'il a établi le point de départ et le point aboutissant de ses recherches beaucoup plus scientifiquement que les points intermédiaires de la route frayée pour les réunir.

Nous ne pouvons pas nous dissimuler qu'en décrivant la manière dont le monde doit atteindre sa glorification en Dieu, saint Augustin ne mêle à ses principes théologiques des assertions qui nous donnent à réfléchir si ces principes ont été déduits purement et sans trouble. Ils ne semblent pas l'avoir été, lorsqu'on voit saint Augustin ne plus accorder avec autant de confiance qu'au commencement, que la foi soit nôtre (1); lorsqu'on le voit ne pas nier que le savoir de l'homme ne soit sien, mais appréhender seulement qu'en attribuant en propre la science à l'homme, nous ne tombions dans l'orgueil philosophique, et ne soyons privés du véritable savoir. Toutefois, pour ne pas attacher trop d'importance à ce point, nous remarquerons que les assertions, les concessions précédentes concourent tout simplement à montrer que saint Augustin aime à élever un côté des choses du monde, leur détermination par Dieu, beaucoup plus haut que l'autre côté, leur indépendance, leur existence comme êtres en soi, mais qu'il ne nie pas ce dernier aspect des choses. Cependant n'y a-t-il pas à craindre que ce penchant exclusif n'ait porté ailleurs le trouble, le désordre dans le développement régulier de la doctrine de saint Augustin? Nous pouvons, je crois, considérer toutes ces perturbations, toutes ces irrégularités, sous un même point de vue. Elles résultent toutes de l'opposition entre le bien

---

(1) *De Præd. sanct.*, 7.

et le mal ; comme cette opposition est laissée telle quelle, sans nulle espèce d'accommodement, ou comme il n'y est apporté que les conciliations qui se présentent tout d'abord et sans recherches, comme on la corrobore même davantage en soutenant qu'elle peut être comparée à l'opposition de l'ecclésiastique et du temporel, il en résulte que la doctrine de saint Augustin revêt un caractère qui a souvent éloigné de ses principes fondamentaux.

La conclusion évidente de ceci, c'est que la foi à l'Église visible catholique, telle que cette Église existait au temps de saint Augustin, est le principe unique de la véritable foi, même de la foi à l'Écriture-Sainte, par conséquent au témoignage le plus immédiat de la révélation primitive ; enfin, que le principe de tout bien doit être cherché médiatement, au moyen de la foi véritable, dans l'Écriture seule. C'est là un principe qui a des conséquences vastes, infinies ; pris à la rigueur, il ne pourrait être établi absolument, et déjà, par sa seule tendance à s'étendre autant que possible, il implique les effets les plus préjudiciables. Nous les apercevons relativement à la science, d'un côté dans la préoccupation de saint Augustin pour ne pas savoir plus que l'Église ne sait ; d'un autre côté, dans son obstination à refuser à la philosophie païenne le moindre rayon de la vérité supérieure, et à la réserver exclusivement à la théologie chrétienne. Ainsi est établie entre la curiosité temporelle ou les connaissances temporelles, et les vues religieuses en ce qui touche le divin, une différence que la science ne peut nullement accepter, parce qu'elle se désintéresserait par là de la plus grande partie de ses recherches. On ne peut méconnaître que cette aspiration à entraver la curiosité temporelle repose sur une conception trop étroite de la science, et même, à bien considérer, de la foi. Saint Augustin s'appuie également sur le

même principe pour opposer l'un à l'autre le bien et le mal comme sont opposés l'être et le non-être; par là seulement il lui est possible de concevoir, sans contradiction avec ses principes généraux, le mal comme quelque chose qui n'est point fondé, point voulu de Dieu. Nous avons vu que saint Augustin ne pouvait même point maintenir, sans rien céder, la manière dont il concevait la précédente opposition; mais quand le mode absolu sous lequel il la comprenait d'abord n'aurait eu aucune conséquence, ce mode aurait toujours eu celle de porter saint Augustin à négliger, à tenir pour inutile de rechercher le rapport du bien et du mal, la détermination de l'un par l'autre dans leur principe le plus profond, et d'une manière moins superficielle qu'à l'aide de représentations sur la nécessité des contraires pour faire éclater la justice de Dieu et la beauté de la création.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur le système cosmologique de saint Augustin, pour nous convaincre que la manière insuffisante dont ce Père traita l'opposition du bien et du mal, soutient le plus exact rapport avec ce que nous sommes portés à considérer comme des vestiges de préjugés antérieurs au christianisme et introduits dans la doctrine de saint Augustin. On remarque ces vestiges le plus indubitablement dès que l'on examine l'idée qu'il se faisait de l'état primitif des choses. Il soutient naturellement que dans le premier état tout était bon, parfait; car c'est sa principale aspiration de montrer chaque chose, sortant de la main du Créateur ou fondée par sa volonté, comme parfaite. Mais, si nous considérons plus attentivement cette perfection, nous en serons difficilement satisfaits. Elle comporte, elle implique une supériorité et une infériorité dans les choses, un spirituel et un corporel; et la perfection dans cet ensemble formé de plusieurs degrés

de choses, consiste uniquement en ce que chaque chose a reçu sa place selon sa valeur : le corporel n'a pas de puissance sur le spirituel, et le spirituel n'a aucun penchant à s'abaisser vers le corporel. Telle est la perfection du monde : elle consiste uniquement dans l'ordre harmonique des parties; on nomme aussi cette économie régulière la beauté du monde, et c'est par amour pour cette beauté que l'individu imparfait est sacrifié à l'ensemble harmonieux du tout. C'est la juste répartition de toutes choses dans la création, et la révélation de la justice de Dieu, que saint Augustin exalte surtout. Ce sont deux notions de l'ancien horizon de la pensée grecque, qui miroitent aux yeux de saint Augustin placé en contemplation devant toute cette imperfection des choses isolées, et dont Dieu fit cependant un monde parfait : je veux parler de la notion de justice distributive, et de la notion de beauté qui éclate au milieu des oppositions, des contrastes; ce sont ces deux notions, dont nous ne voulons pas suspecter la vérité, mais dont nous pouvons soumettre à un juste examen et l'application à l'état primitif du monde sinon à son développement, et la possibilité de les concilier l'une avec l'autre pour représenter un monde parfait. Saint Augustin avoue que les choses n'étaient pas encore absolument parfaites dans le paradis. Il manquait aux hommes une perfection, celle de pouvoir ne pas mourir, de pouvoir ne pas pécher. Si nous demandons pourquoi cette perfection ne leur avait pas été accordée, en sorte que le monde fût véritablement sans reproche, nous voyons percer, à travers les assertions de saint Augustin relativement à cette question, la pensée que l'accomplissement des choses rationnelles pouvait s'effectuer seulement par leur activité propre, par le développement de leur libre volonté; si S. Augustin ne s'est point exprimé à

cet égard avec une complète clarté, c'est qu'il était entravé par l'appréhension d'attribuer trop à l'homme, et de donner à penser que l'homme était capable d'acquérir le bien par ses propres forces. Ceci montre évidemment que saint Augustin sut tenir compte du double côté de la liberté des créatures, de celui qui vient de Dieu, et de celui qui relève de l'homme; mais il n'en tint pas un égal compte. Il fut entraîné, séduit à peindre l'état d'innocence avec les plus brillantes couleurs, afin de pouvoir ensuite décrire d'autant plus vivement l'état de corruption dans lequel le péché nous a précipités. D'après les tableaux qu'il trace de l'état de l'homme dans le paradis, on croirait presque qu'il ne manquait rien à l'homme dans sa possession, hormis la sécurité. L'aspect sous lequel les Pères de l'Église avaient déjà décrit l'état paradiséen n'est pas oublié par saint Augustin. Il reconnaît que la raison ne peut conserver ses biens internes sans les féconder, et que c'est par son activité propre qu'elle atteindra peu à peu le but qui lui est assigné par Dieu; mais cet acte d'appropriation semble à saint Augustin de si peu de valeur, qu'il ne le pose que sous forme de question, et veut qu'il ne coûte aucun effort, aucun travail. Le fondement de sa pensée, c'est que les désirs sensibles et toute dépendance de l'âme raisonnable par rapport au corps, ne sont qu'une conséquence du péché. Mais saint Augustin tombe ici en contradiction avec lui-même, car il considère l'impression sensible comme une simple suite de la perturbation que nous introduisons dans notre activité, et cependant sans l'impression sensible on ne peut pas concevoir l'état paradiséen. A quelle fin, en général, existerait le monde des corps, si la raison n'avait pas besoin d'instruments pour vaincre des obstacles extérieurs, pour manifester et développer ses forces dans l'attention et la réflexion?

Toutefois, nous n'oublierons pas que saint Augustin reconnaît encore un autre fin au corporel, savoir : la beauté des nombres et des rapports dans l'espace, qui ne peuvent manquer au monde pour atteindre sa perfection. Ici, sur ce point, la notion antique de la beauté paraît avoir exercé son influence ; et ce qui contribua encore à égarer la doctrine de saint Augustin sur le paradis, c'est l'aversion ordinaire pour les recherches sur le sensible, principalement sur le corporel et le côté physique de la vie ; sans cela saint Augustin aurait remarqué que le corporel et le spirituel, ainsi que leur mutuelle dépendance, étaient nécessaires au développement des êtres vivants, et que les désirs sensibles et les œuvres de la nature sont également indispensables ; il se serait vu forcé de l'admettre, et de former en conséquence toutes ses opinions sur le rapport de l'état de peccabilité avec l'état d'innocence.

Mais combien, en général, c'est une chose périlleuse de s'abandonner à des représentations sur des états que l'on conçoit comme possibles, et dont la réalité n'offre plus depuis longtemps les éléments ! Si l'on tient la conception de l'innocence paradiséenne pour nécessaire à la justification de Dieu, et à l'explication de notre faute dont nous avons conscience, il faut avouer qu'il s'agit alors principalement de comprendre avec exactitude la situation actuelle de l'humanité, et d'embrasser l'histoire de ce qui nous a fait cette situation, ainsi que l'avenir que nous pouvons espérer d'atteindre. Or, pouvons-nous dire que saint Augustin ait exactement connu le passé et l'avenir du genre humain ? En examinant la doctrine de Tertullien, nous avons remarqué que sa description des progrès du monde et de l'histoire trahissait trop exclusivement la décalque du développement progressif selon les lois de la nature ; nous accuserons, au

contraire, la description que saint Augustin fait des mêmes progrès historiques, de rejeter l'image qui, sur un fond très obscur, reflète les progrès tranquilles et silencieux d'un développement naturel, et de montrer sous un jour éclatant et véritablement dur le combat des contraires moraux, auxquels n'est point promise une juste réconciliation ; car, dans le fait, le divin même, qui est élevé au-dessus des oppositions morales, pour pouvoir les dominer, semble engagé dans ce combat. C'est dans la résistance à la damnation que la grâce peut seulement se manifester. L'Être divin lui-même ne peut se révéler que dans la distinction des royaumes opposés du bien et du mal, et dans la subordination de celui-ci au premier. Ici encore on retrouve les notions anciennes de justice distributive et de beauté ordonnatrice, qui, toutes deux unies immédiatement à l'essence de Dieu, doivent lever toutes les difficultés.

Que l'on réfléchisse maintenant à la forme étrange sous laquelle saint Augustin conçoit une doctrine du bien et du mal relativement à chaque individu. Saint Augustin ne peut nier que le bien et le mal, tels qu'ils apparaissent dans le monde où ils se combattent, ne soient de pures conceptions abstraites; il les comprend bien abstraitement, puisqu'il les oppose l'un à l'autre comme l'être et le néant. Et cependant c'est avec ces abstractions mortes, justement séparées l'une de l'autre, placées l'une au-dessus, l'autre au-dessous, selon leur mérite, qu'il prétend constituer la beauté du monde; toutefois, au lieu de les isoler naturellement et de les réunir de nouveau, il les transforme sourdement au sein des êtres vivants qui remplissent le théâtre de l'histoire. Il ne lui suffit point de les faire se combattre dans le cœur de l'individu : alors le bien et le mal formeraient encore un tout intelligible; mais, pour saint Augustin, ce combat dans le for intérieur de l'individu n'a lieu que chez une catégorie d'êtres rai-

sonnables, que chez les hommes vertueux : les méchants ne font que simuler ce combat par des grimaces : il n'existe en eux nul bien qui puisse lutter contre le mal. Pour montrer que ce combat est analogue dans l'humanité entière et dans la vie de l'individu, saint Augustin juge nécessaire de plonger une grande partie du genre humain dans le mal. Il ne laisse aux adversaires du bien ou de l'Église aucun mérite de quelque valeur; et cependant il reconnaît positivement différents degrés de damnation ou de mal ou encore de néant, et par conséquent aussi de bien. Que sert aux païens d'avoir cultivé les arts et les sciences, d'avoir enchaîné leurs passions, d'avoir transformé l'état en développant le véritable amour de la patrie, d'avoir institué des mœurs et un ordre dans la vie? tout cela ne fut chez eux que le résultat des vices les plus pervers, de l'orgueil et de l'ambition. Ces peuples seront détruits peu à peu; leur vertu n'est pas la vraie vertu, leur science n'est pas une vraie science; le beau que saint Augustin honore tant, les païens l'ont produit, mais ils ne l'ont pas aimé. Il ne suffit pas de les juger d'après leurs œuvres; la foi chrétienne leur a manqué, surtout la foi dans la figure de l'Église, qui, dans cette question, est tout pour saint Augustin; et c'est précisément là le motif pour lequel tout bien, dans le sens moral du mot, a manqué aux païens. Ils ont été de purs instruments pour le développement de l'humanité. On voit clairement par là que saint Augustin n'était pas en état de jeter sur l'éducation du genre humain un jour qui éclairât la signification des vicissitudes temporelles de la vie et de la culture temporelle de la raison.

Nous voyons saint Augustin occupé plus activement que ses devanciers à rechercher le rapport de l'histoire profane avec l'histoire sacrée; nous pouvons accorder à

ses recherches quelque valeur, car elles transmirent aux âges suivants des connaissances sur l'histoire profane du passé, que, sans cela, ils auraient peut-être entièrement perdues de vue. Mais, si nous revenons aux pensées qui forment la base du jugement de saint Augustin sur l'histoire, nous serons forcés d'avouer que ces pensées pénètrent moins dans l'essence de l'histoire que les vues qui se rencontrent sur ce sujet dans les précédents docteurs de l'Église. Saint Augustin ne veut pas reconnaître que, du moment où les désirs sensibles devinrent, par suite du péché, dominants parmi les hommes, la raison nous a délaissés; il confesse l'existence d'hommes saints et d'un christianisme avant le Christ; mais la raison a beau lui paraître puissante dans l'individu à cause de la grâce de Dieu à toutes les époques antérieures à la rédemption, la raison, en général, n'en est pas moins morte selon son point de vue, et ne renferme pour tout germe précurseur d'une nouvelle vie qu'une aspiration inféconde à la rédemption. Cette aspiration ne produit pas un vrai bien, un véritable progrès dans le développement de la raison. C'est là manifestement une contradiction avec le principe d'un perfectionnement de l'humanité à des époques distinctes, qui peuvent être comparées aux âges de la vie de l'homme; mais c'est une conséquence nécessaire du point de vue sous lequel saint Augustin a conçu le péché originel, qu'après que le péché eut subjugué l'homme, une nouvelle communication de la grâce lui ait été nécessaire, non seulement pour s'affranchir des perturbations et des désordres du péché, mais encore en général pour vouloir le moindre bien et pouvoir l'accomplir. Certes, de ce point de vue, il n'est pas possible de considérer les développements du bien dans la constante harmonie où saint Augustin voyait les développements du mal.

Ces défectuosités, ces contradictions et d'autres défectuosités, d'autres contradictions encore, nous montrent qu'en réalité deux points de vue fondamentaux et opposés dominent dans la doctrine de saint Augustin, et que ni l'un ni l'autre de ces points de vue n'a pu prendre assez d'ascendant pour faire pencher à lui la balance, et prévenir dans la lutte les exclusions extrêmes. Nous avons vu que des préjugés antérieurs au christianisme avaient toujours déçu saint Augustin; lui-même considérait comme un bienfait de la Providence d'avoir connu la philosophie ancienne qui avait précédé le christianisme, parce que sans cela il eût été beaucoup moins en état d'apercevoir que l'ancienne philosophie ne pouvait sans la foi chrétienne conduire à la connaissance de la vérité. Mais plus il sentait fortement ce pouvoir de l'ancienne philosophie, plus il lui paraissait nécessaire de lui opposer l'autorité de l'Église avec toutes ses tendances exclusives. Ces faits ont d'ailleurs leur côté utile. Ils révèlent le combat dans lequel s'agitait l'ancien monde, désirant embrasser le christianisme, et ne pouvant abolir son antique civilisation. C'est même maintenant, à l'époque où nous sommes arrivés dans cette histoire, où la littérature latine pousse ses derniers rejetons vigoureux et féconds pour l'avenir, c'est au milieu d'un antagonisme plus fort que jamais, que les données de la civilisation antique furent conservées à l'Occident sous la forme où les ont reçues les peuples du moyen-âge. Mais la lutte du monde nouveau et du monde ancien a fini comme elle devait finir, par la victoire de l'Église. Dans le mélange qui forme la doctrine de saint Augustin, il est incontestable que l'élément chrétien est de beaucoup l'élément dominant; les préjugés antiques de ce Père en prirent même une telle empreinte qu'ils furent utiles à l'Église, non point naturellement à l'Église pure, mais

à l'Église telle que saint Augustin et son époque la concevaient. Assurément l'Église ne pouvait pas remporter la victoire sans recourir à des moyens extérieurs; elle porte même des traces de sa lutte un peu injuste, dans les blessures qu'elle reçut, dans ce pouvoir extérieur par lequel elle maintint son autorité, dans cette opposition violente qu'elle souleva contre tout enseignement moral qui ne revêtait point dès le principe ses couleurs, comme si elle renfermait exclusivement les manifestations de la grâce de Dieu, et que la grâce particulière et parfaite qu'elle devait répartir ne découlât point de la grâce universelle et préparatrice dans laquelle Dieu bénit dès le commencement et sans cesse toutes ses créatures.

LIVRE SEPTIÈME.

DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE DES PÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

Décadence de la Philosophie dans l'Église d'Orient.

Nous avons déjà fait remarquer une profonde différence entre le mode de penser des peuples de langue latine et le mode de penser des peuples de langue grecque. Tant que le génie de l'Église chrétienne conserva un vigoureux élan, et surmonta les obstacles suscités à ses progrès, on put faire abstraction de l'antagonisme qui régnait entre ces diversités de pensées, persuadé qu'on était d'une unité essentielle, d'une direction identique de volonté. Dans la lutte contre les ennemis communs, on avait la vivante manifestation de buts communs. Mais toutes les choses humaines, celles mêmes que nous nommons saintes parce que la volonté de Dieu s'y révèle à nous plus clairement, sont soumises à une décadence, lorsqu'en elles la nature encore indomptée conserve sa puissance à côté de la raison : ainsi quand l'Église chrétienne eut atteint son but le plus prochain, elle commença à sentir s'éteindre en elle son zèle ardent et pur. Ce qui avait dû, dans le principe, être considéré comme une différence insignifiante, omissible de pensée et de procédés, parut un jour un

motif suffisant pour se distinguer, se séparer. Là où un pareil motif de scission n'était pas sensible, l'indifférence avec laquelle on considérait de part et d'antre la diversité de conception et de développement témoignait évidemment que l'on avait commencé déjà à se séparer au fond. Un exemple de ce cas se remarque dans les controverses pélagiennes. Jusqu'alors tous les développements importants avaient été accomplis de concert, simultanément dans l'Église d'Occident et dans celle d'Orient; mais lorsque s'éleva la querelle pélagienne, d'où naquit la doctrine de la liberté et de la grâce, l'Église d'Orient n'y prit qu'une part tout extérieure.

Ce fut selon une progression toujours croissante que s'opéra ce schisme des deux églises depuis l'époque des controverses pélagiennes. Les mouvements que saint Augustin suscita par sa doctrine sur la prédestination, mouvements qui se prolongèrent en Occident, n'excitèrent en Orient presque aucun intérêt; et, bien que les évêques romains prirent une part active aux controverses des monophysites et des monothélites, ces mouvements restèrent sans vraie signification en Occident. L'Occident se voyait du reste serré de très près par les barbares que déversait l'émigration des peuples, et il ne pouvait cultiver que de faibles parcelles de la civilisation scientifique sous cette oppression d'une guerre qui désolait tout, qui brisait toutes les relations. Pendant ce temps-là, l'Orient élaborait toujours avec activité une sorte de science, qui ne soutenait pas sans doute un rapport bien intime avec les besoins de l'époque, avec le génie de l'Église chrétienne et les instincts des peuples, mais qui n'en contribuait que plus au luxe, et flattait le sentiment d'une richesse surabondante et le libre goût pour les jouissances spirituelles. Les nouveaux

Grecs, le seul peuple civilisé de la terre, ces hommes familiarisés avec le christianisme, cultivaient l'ancienne littérature de leurs pères comme une pompe, un apparat de cour, une décoration de la vie (pourvu qu'elle ne leur coûtât pas trop de peine et de temps); les voilà donc tombés au rang des Latins barbares et incultes. A ce mouvement intime il faut ajouter que la scission d'abord politique, puis tout ecclésiastique de l'Occident et de l'Orient, disjoignit aussi de plus en plus les éléments de la chrétienté. C'est pourquoi, bien que le schisme ecclésiastique n'ait pas été encore effectué, nous devons séparer l'histoire de la philosophie en Occident de l'histoire de la philosophie en Orient, et les considérer comme deux mouvements entièrement indépendants l'un de l'autre.

Ce que l'Orient et l'Occident ont alors d'essentiellement commun, c'est que la philosophie y est également en décadence ; mais cette décadence, dont la conséquence fut le schisme, n'a point ici et là le même caractère. En Occident, elle est plus positive, plus flagrante qu'en Orient, parce que là tout est renversé pêle-mêle par l'invasion soudaine de populations mélangées, tandis qu'ici la vie défaillante laisse encore une apparence d'être. En Occident, l'invasion même, qui hâta la décadence de la philosophie, dut développer une philosophie nouvelle et puissante, toutefois après des siècles ; mais le dépérissement progressif de l'Orient n'eut point ce résultat : ses conséquences ne pénétrèrent qu'à une époque fort reculée, comme un élément tout-à-fait subordonné, dans la formation de notre philosophie moderne. La philosophie latine de ces temps se rattache donc beaucoup plus étroitement à la période subséquente de notre histoire que la philosophie grecque ; et c'est pourquoi l'ordre extérieur de notre

récit exige que nous considérions celle-ci avant celle-là.

Lorsque les trois évêques cappadociens, dont les doctrines représentent pour nous la philosophie de l'Église d'Orient, eurent trouvé, en combattant les ariens, le fondement de la dogmatique de l'Église grecque, les luttes ecclésiastiques en Orient revêtirent un tout autre caractère. Ce qui nous le montre, ce n'est pas l'assertion, le fait que les intrigues de cour et d'autres influences extérieures s'immiscèrent plus qu'auparavant dans le mouvement philosophique; car déjà ces influences avaient exercé leur empire. Nous ne trouvons pas non plus la transformation capitale des luttes ecclésiastiques dans ce que les nouvelles controverses contre les monophysites et les monothélites séparèrent de l'Église deux portions importantes de la chrétienté, et les en séparèrent pour jamais. Il est d'autres points qui ont dans le développement de la philosophie une beaucoup plus haute signification. Nous avons remarqué déjà que les premières controverses eurent toutes l'une avec l'autre une corrélation essentielle, et que toutes procédèrent d'une impulsion commune. Maintenant il en est tout autrement. C'est au perfectionnement de la doctrine sur l'Esprit-Saint que se rattachent sans contredit les recherches sur la grâce et sur la liberté, réduites en système par saint Augustin. En ne suivant ces recherches qu'extérieurement, l'Église d'Orient rompt avec le développement naturel de la philosophie. Les controverses de cette Église s'appliquent maintenant à des questions touchant la personne du Rédempteur, et s'efforcent d'expliquer comment on peut concevoir réunis en lui le divin et l'humain. Ces recherches, quelque importantes qu'elles puissent être, reviennent toujours à un point qui, même avant que la divinité du Verbe fût attaquée dans le Sauveur, avait été

mis en question, et avait été éclairci, résolu, aussi bien qu'il pouvait l'être alors (1). Maintenant tout ce dont il s'agit, comme pour suppléer aux anciennes controverses, c'est, en réalité, d'introduire une terminologie régulière dans la question : l'humain et le divin sont toujours reconnus et distingués dans l'unité du Rédempteur. Moins on était capable de préciser le mode de cette distinction et l'unité des deux substances dans le Christ, plus étaient chancelantes, flottantes, les représentations que l'on se formait de l'efficacité de la grâce divine dans l'homme (2). En outre, la question relative à la personne du Christ devait entraîner entièrement hors des recherches philosophiques. Mais, tout examiné, nous pouvons considérer un côté de cette question comme susceptible d'une investigation spéculative. Si la philosophie peut soumettre à son examen le divin qui réside dans une personne, elle ne peut point en agir ainsi avec l'élément humain. Une personne humaine, fût-ce le Sauveur lui-même, pourrait-elle être un objet de la science philosophique? Non seulement la philosophie, mais toutes les autres sciences, à l'exception de l'histoire et de ce qui se rapporte à l'histoire, s'occupent uniquement de l'universel, et excluent de leur but l'individuel, la personne. Ce principe était reconnu alors généralement, et du moment où la personne humaine du Ré-

(1) Les controverses contre Apollinaire montrent que cette question avait été soulevée.

(2) D'après ce qui a été dit précédemment, on ne peut nous contester que les considérations sur l'efficace de l'Esprit-Saint dans l'homme n'aient fourni les résultats les plus féconds pour les recherches sur la personne du Christ; mais ces recherches furent négligées dans l'Église grecque.

dempteur était mise en question, le Rédempteur devait revêtir principalement un caractère historique. L'histoire ne dément pas ces considérations, ces déductions; au contraire, elle montre que les controverses des monophysites et des monothélites, tout en impliquant des notions philosophiques, n'ont cependant affaire que fort indirectement avec ces notions. C'est pourquoi nous ne nous en occuperons qu'accessoirement.

Nous avons insinué déjà que la décadence dans la philosophie de l'Église orientale avait amené une divergence dans les directions, comme cela arrive d'ordinaire lorsque l'esprit d'invention et de systématisation commence à décliner. Chez les peuples anciens, la philosophie chrétienne avait toujours cherché à rapprocher, à concilier les deux éléments en lutte : nous voulons parler, d'un côté, de la foi aux promesses chrétiennes, foi qui s'appliquait à la pensée de l'inaccessible magnificence de Dieu et à l'éclat de cette magnificence dans notre âme; puis, d'autre part, de la conviction que pouvait produire la pensée scientifique développée en un système de conceptions. Ces deux éléments pouvaient sans doute parfaitement se pénétrer l'un l'autre; la foi et le savoir pouvaient certainement se concilier : c'était le but des efforts philosophiques qu'avaient déployés les Pères de l'Église; mais il s'y mêla toujours quelque chose d'humain et de petit. On n'exigeait pas seulement une foi au Dieu de la nature et de l'histoire, lequel établit son Église pour la rédemption des hommes et la remplit de l'Esprit-Saint; on exigeait encore une foi aux formes temporaires et extérieures, lesquelles imposaient aux hommes leurs opinions. Le système de conceptions philosophiques, né de l'esprit national des anciens peuples, n'était point non plus demeuré libre de l'influence des préjugés héréditaires. On pouvait

avec succès employer dans un esprit chrétien quelques parties de ce système à l'édification d'une doctrine plus parfaite ; mais comme l'ancienne nationalité était encore vivante chez les Pères de l'Église, leur doctrine laissait toujours, comme le montre notre histoire, çà et là des éléments de la pensée philosophique qui contredisaient la foi savante ; et, comme les Pères ne savaient point séparer dans l'Église le divin de l'humain, ils firent prévaloir les recherches entreprises au moyen de la foi, lesquelles suscitèrent des doutes sur les principes de la science. Quoi qu'il en soit, tant que l'espérance en une doctrine scientifique et l'aspiration vers cette doctrine demeurèrent vivantes, on se précipita ardemment, malgré les objections, vers une investigation nouvelle ; mais lorsque l'esprit scientifique eut commencé à décliner, on dut admettre que l'ancienne philosophie et la foi tendaient chacune de son côté et se séparaient. Nous ne pensons pas que cette séparation s'accomplit pleinement, fondamentalement ; il eût fallu pour l'opérer plus de rigueur dans le sens philosophique, plus de sagacité dans l'esprit de distinction, et nous ne pouvons accorder ces qualités à ces temps de décadence scientifique ; la science et la croyance, qui conservèrent toujours quelques points de ressemblance, restèrent unies extérieurement, égales l'une à côté de l'autre, mais sans action mutuelle vivante, exerçant seulement tour à tour une prédominance. Alors il se forma, d'un côté, une terminologie morte : car, dès que la science n'est plus animée de la vie de l'actualité, tout en elle devient formule ; d'un autre côté, il se leva un mysticisme qui, excluant la science, attendit de la foi et de l'illumination suprasensible seule la sanctification de l'esprit.

On rencontre des phénomènes analogues partout où la philosophie décline. D'une part, elle abandonne sa

sphère, et s'immisce dans les autres sciences; encore n'est-ce point pour introduire ses principes dans les différentes branches de connaissances; d'autre part, plus elle perd de sa vie créatrice et moins sa conviction est vivante, plus elle se voit envahie par le doute, qui, émanant d'une source étrangère, soit d'une impulsion artificielle, soit d'une opinion pratique, soit de la foi religieuse, harcèle la science. Le mysticisme n'est qu'une des formes diverses du scepticisme.

Ces deux phénomènes dont nous avons à nous occuper maintenant, présentent une grande analogie avec ce qui se passa plus tard chez les peuples du moyen-âge : nous ne pouvons nous empêcher de jeter un coup d'œil sur ce rapport. Dès que la polémique eut revêtu un caractère moins philosophique, ce qui restait de vie spéculative dut s'efforcer de rassembler en un tout les données éparses dans la lutte, et d'édifier un système. Alors la philosophie créa quelque chose, sous le rapport de la forme du moins. Cette mission échut dans l'Église grecque à Jean de Damas, comme plus tard aux scolastiques (1). Nous devons donc reconnaître ici une marche naturelle et, jusqu'à certain point, un progrès, puisque rassembler les principes émis dans la lutte, c'était témoigner une certaine vue supérieure; le passage de la polémique à l'exposition systématique est dans l'ordre des choses. Mais si ce progrès fut effectué moins par une méthode puisée dans la nature et l'essence du sujet qu'au moyen d'une forme empruntée ailleurs, il ne put manquer d'arriver que ce progrès fût accompagné d'un sentiment de malaise et de per-

---

(1) Plusieurs historiens ont considéré Jean de Damas comme le premier scolastique. V. Brucker, *Hist. phil.*, III, 535.

plexité, et qu'il ne fût escorté du doute qui cherche sa satisfaction dans toute autre chose que dans la science. C'est ce qui se passa au moyen-âge, et ce qui se passa dans l'Église grecque au temps où nous avons à la considérer ; ici et là, à côté du formalisme philosophique, apparut le scepticisme, et toujours sous la forme mystique : l'intérêt inspiré par la fin religieuse la fait prévaloir sur la forme scientifique. Mais, bien que dans les temps que nous comparons, des causes analogues aient amené des effets analogues, l'analogie n'existe cependant point au fond des choses. Les peuples modernes soutiennent un tout autre rapport avec la philosophie ancienne que les peuples anciens. Ceux-ci avaient grandi au milieu des principes philosophiques, ceux-là travaillèrent à se les assimiler, et de là le formalisme des scolastiques, qui, tout imparfait qu'il fût, accuse cependant un travail beaucoup plus opiniâtre et une vie beaucoup plus puissante que cette douce quiétude avec laquelle les docteurs de l'Église grecque imitèrent et appliquèrent les formules consacrées de l'école. D'où il résulte encore que le mysticisme se montre tout autre dans une époque que dans une autre époque; car la force du doute dépend naturellement de la vigueur plus ou moins grande de la pensée philosophique contre laquelle il s'élève.

Introduire l'histoire du mysticisme de cette époque dans nos recherches, ce n'est point sortir de notre plan, bien que nous n'ayons à y puiser aucune donnée importante. Le mysticisme produisit l'effet d'une sorte de scepticisme; il sut en exercer l'action pendant un certain temps, et plus son influence sur les recherches scientifiques fut puissante, plus furent positives les opinions au moyen desquelles il chercha à prévaloir sur la forme scientifique de l'investigation.

Pour ces temps, où des directions différentes apparaissent dans la philosophie, où ces directions soutiennent un rapport plus ou moins essentiel avec la marche progressive de la doctrine de l'Église, qui est toujours le but des efforts les plus significatifs, il est difficile de soumettre notre histoire à un ordre régulier. Dans les traditions que nous suivons, c'est un fait très remarquable que nous rencontrons souvent des noms et des œuvres d'hommes que nous savons sans doute appartenir à ces temps, mais dont nous ne pouvons démêler ni l'action ni la date précise. Leurs œuvres sont de toutes pièces, et ne se rangent point directement sous les phénomènes caractéristiques de cette époque. C'est là sans contredit un symptôme de décadence. Dans cet état de choses, nous ne pouvons pas strictement observer l'ordre des temps. Il faut donc nécessairement se rappeler que nous conservons ici toute la diversité des tendances.

Nous avons remarqué déjà combien l'extension qu'avait prise le christianisme comme religion d'État, avait contribué à répandre les connaissances et les doctrines de la littérature païenne parmi les chrétiens. Et ces doctrines ne furent point évincées par le christianisme, elles prévalurent au contraire contre sa direction : c'est ce dont nous trouvons les preuves les plus positives. Comme la doctrine chrétienne méprisait les connaissances et les doctrines païennes, les négligeait ou ne savait point les élaborer à son profit, il arriva nécessairement qu'elles s'élevèrent contre le christianisme, et mirent en circulation, sinon dans la lutte publique contre la doctrine de l'Église victorieuse, du moins par surprise, une foule d'opinions arrêtées, dont le rapport et l'harmonie avec les présuppositions théologiques étaient très suspects. Au nombre de ces opinions, il faut ranger, avant tout, celles

qui concernent les doctrines de la physique ancienne. Longtemps dédaignée par les chrétiens, la physique prit encore moins une couleur chrétienne que les anciennes conceptions morales. Mais lorsque toutes choses se furent empreintes de christianisme, on ne put point se passer de connaissances physiques parmi les chrétiens; et nous avons vu que déjà Grégoire de Nysse s'était appliqué à la physique ancienne avec une grande activité. Son exemple ne manqua point d'être suivi. En commençant à ramener avec ardeur la physique dans le cours de la civilisation générale, on dut se porter de nouveau vers la philosophie d'Aristote, qui obtint une préférence marquée dans les recherches naturelles sur tous les autres systèmes de philosophie. A cette direction des recherches parmi les chrétiens, il faut rattacher un point essentiel dans la transformation des vues philosophiques d'alors : peu à peu l'autorité d'Aristote fut placée à côté de celle de Platon, la philosophie de l'un fut honorée à l'égal de la philosophie de l'autre, et l'influence d'Aristote s'éleva dans une mesure toujours croissante. Nous ne prétendons point, toutefois, expliquer par ce fait la transformation de ces temps; elle se rattache plutôt intimement à toutes les autres tendances contemporaines. Nous remarquerons en outre la prédominance d'Aristote dans les investigations logiques; plus ces investigations obtinrent de crédit, plus le formalisme prit d'ascendant dans la philosophie et la théologie. C'est ainsi également que l'érudition l'emporta peu à peu sur l'investigation vivante; car Aristote avait déployé beaucoup plus de connaissances historiques et d'érudition que Platon. Et nous voyons aussi que la philosophie aristotélicienne réunit les plus nombreux suffrages non seulement parmi les chrétiens, mais encore parmi les païens.

C'est surtout sous ce rapport qu'il faut envisager cette

époque. Il dut naturellement résulter de la décadence de la philosophie chrétienne que l'influence de la philosophie païenne prît un développement croissant. Ce qui restait de païens dans les classes instruites du peuple, trouvait son seul point d'appui, pour résister au christianisme, dans les écoles philosophiques; mais là, la philosophie était tombée dans une incontestable décadence, et elle empruntait tout son élan à la pensée chrétienne: en sorte qu'alors les partis avaient de singulières connivences, et n'étaient souvent séparés que par des préjugés. Mais les écoles païennes avaient, sous le rapport de l'érudition et de l'aptitude à traiter les idées philosophiques, un avantage sur les docteurs chrétiens; ceux-ci cherchaient à le contre-balancer en opposant à leurs adversaires, avec plus d'ardeur qu'auparavant, la vie interne de leur doctrine. Plus s'accroissait donc l'influence des écoles philosophiques grecques sur la doctrine chrétienne, bien que relativement à des choses tout externes, plus les chrétiens redoutaient d'emprunter à l'enseignement des philosophes païens leur culture scientifique. Nous avons remarqué précédemment que la philosophie chrétienne avait dépassé la philosophie païenne avant de l'imiter; mais le rapport entre elles est maintenant renversé. Déjà dans Grégoire de Nysse et dans saint Augustin, nous avons fait observer combien l'action de l'école néoplatonicienne avait été significative, bien que le germe de la doctrine de ces Pères fût libre de cette influence. Dans les temps que nous avons à examiner maintenant, jusqu'à l'extinction complète des écoles philosophiques païennes, l'action du néoplatonisme fut encore plus remarquable. Il se transforma lui-même intérieurement, recueillant peu à peu l'ancienne érudition, revenant et du mépris de l'extérieur et de la confiance à l'intuition immédiate de Dieu que

Plotin avait conçue. Cela remit la philosophie aristotélicienne en honneur. Déjà Porphyre l'avait introduite dans les recherches platoniciennes; et Syrianus, Proclus, et leurs successeurs, avaient été plus loin. Dans le principe, ce mouvement eut son utilité : l'aristotélisme fut élevé à l'égal du platonisme, et l'un trouva autant d'interprètes que l'autre. On s'entendit avec Hiéroclès, docteur célèbre de son temps : l'on convint qu'entre Platon et Aristote il n'existait aucune contradiction essentielle. Enfin les interprètes d'Aristote l'emportèrent sur ceux de Platon, les primèrent du moins en activité et en érudition (1). Tout cela rencontra de l'écho parmi les chrétiens, bien que dans certaines limites; et nous n'avons pas besoin d'autres raisons, de raisons plus profondes, pour prouver que l'autorité d'Aristote s'étendit déjà dans le quatrième siècle, mais plus encore dans le cinquième et dans le sixième, et y pénétra toute la philosophie chrétienne.

§ I.

Némésius.

Ce qui a été dit précédemment sur le rapport des recherches physiques renaissantes et sur l'autorité croissante d'Aristote, est pleinement confirmé pour nous, surtout par l'écrit de Némésius sur la nature de l'homme. Némésius, qui est désigné comme évêque d'Émèse dans la suscription de son ouvrage, est un de ces exemples dont nous avons parlé, qui prouvent qu'à cette époque il se formait dans l'école une doctrine qui avait peu affaire avec les mouvements capitaux de la vie actuelle. Nous trou-

(1) V. *Hist. de la phil. anc.*, de H. Ritter, tr. fr., IV, 535 et s.; 559 et s.

vons les écrits de Némésius étudiés ardemment, ou plutôt cités par extraits dans les siècles postérieurs, à partir, toutefois, du sixième siècle (1); quant à ses contemporains, ils le passent complétement sous silence. On admet ordinairement que Némésius écrivit vers l'an 400 après Jésus-Christ; mais les preuves à l'appui de cette assertion ne sont pas pleinement satisfaisantes, et l'on pourrait, à bien plus juste titre, rapporter son ouvrage au milieu du cinquième siècle (2). Nous ne trouvons pas dans cet ouvrage de relation exclusive avec la philosophie d'Aristote, pas plus d'ailleurs qu'avec aucune école de philosophie particulière. Némésius place à côté l'une de l'autre les opinions des philosophes anciens, tantôt en les approuvant, tantôt sans les apprécier; quelquefois enfin en les combattant au nom des principes, ou en leur opposant les doctrines des Hébreux et la doctrine de la foi chrétienne; il procède essentiellement d'une manière éclectique; mais ce sont principalement les conceptions et les divisions aristotéliciennes entremêlées çà et là avec les conceptions et les divisions

(1) Jean Philopon paraît être le plus ancien écrivain qui ait fait usage de l'écrit de Némésius. V. *Fabricii bibl. gr.*, VIII, 449, Harl.

(2) Cf. la Préface de l'édition d'Oxford, 27, éd. Matthæi, dont on suit ordinairement les indications, les opinions. Elle se base sur ce que ni les controverses pélagiennes, ni Nestorius, ni Eutychès, n'ont été mentionnés par Némésius. Mais ce qui contredit cette assertion, c'est que Némésius, qui ne traite cependant pas de théologie proprement dite dans son ouvrage, aborde la question des deux natures dans le Christ avec un intérêt qui semble désigner des controverses contemporaines, et Némésius emploie même la formule ἀσύγχυτος ἕνωσις que le concile de Chalcédoine (451) avait consacrée. Mais pourquoi, au lieu d'Eutychès, est-ce Eunomius qui est nommé Je ne suis vraiment point en état de l'expliquer.

platoniciennes et même stoïciennes, que nous rencontrons dans toutes les parties de la doctrine de Némésius. C'est même, en général, la méthode d'Aristote qu'il applique. Dans des conclusions très explicites, il cherche à établir ses principes; il ne manque pas, lorsqu'une question est soulevée, de se placer au point de vue du doute, et, par les solutions (λύσεις) de ce doute, de préparer sa doctrine : absolument la méthode que la littérature grecque des derniers âges a transmise aux scolastiques. Cette manière intelligente de traiter les problèmes, sans hyperbole et sans subtilité; une préoccupation constante de l'expérience, encore à l'exemple d'Aristote; une érudition rare à cette époque, et une connaissance spéciale de la nature du corps humain (1), ont acquis à Némésius un éloge qu'il mérite encore à cause d'une instruction sobre et sensée dans les lettres anciennes. Mais, si nous examinons sa méthode plus profondément, sans nous laisser décevoir par quelques unes de ses conclusions, nous remarquons que sa manière de conclure, que ses procédés logiques sont empruntés (2),

(1) Sa connaissance de la circulation du sang est surtout célèbre. Que cette connaissance lui appartienne en propre, cela n'est pas vraisemblable. Il se montre familiarisé avec les écrits des médecins, surtout d'Hippocrate et de Galien.

(2) Pour ces assertions en général, nous en appelons à l'examen de l'ouvrage entier de Némésius. Que l'on remarque, toutefois, les singularités suivantes : afin de réfuter la doctrine que l'âme est corporelle, les principes d'Ammonius, de Numénius, de Xénocrate, sont reproduits (c. 2, 29 sqq., éd. Autw.); puis, lorsque cette doctrine est établie en général, Némésius se trouve absolument incapable de renverser les doctrines spéciales, qui soutiennent que les âmes sont une espèce particulière de corps (31). Pour les chrétiens, pense Némésius, il n'est pas besoin de preuve, dès lors que l'Écriture parle clairement. *Ib.*, 55.

que ses divisions sont arbitraires et tout extérieures, et que le fond de sa doctrine repose presque toujours sur la tradition (1). Où sa dépendance d'Aristote éclate principalement, c'est dans la partie physique de sa doctrine, qui nous semble fondée essentiellement sur la physique du philosophe de Stagyre ; toutefois, cette dépendance est encore mieux marquée dans sa doctrine sur la liberté de la volonté, où presque toutes les distinctions appartiennent à Aristote. En ce qui touche cette liberté, la confiance de Némésius dans la doctrine chrétienne est incontestable, bien qu'il y déroge quelquefois sur des points qui ne sont pas sans importance ; mais ses déviations ne sont point sans intention de sa part ; elles résultent de son procédé éclectique : moins ce procédé trouve de contre-poids certain dans la doctrine chrétienne, plus Némésius le regarde avec assurance comme traditionnel (2).

Quelques propositions de la doctrine de Némésius suffisent pour caractériser l'ensemble de son éclectisme. Le cachet de sa méthode, ou plutôt de la pensée de son siècle, c'est qu'il s'appuie fréquemment sur la connaissance qui réside naturellement en nous ; ce point de départ, qui est emprunté au stoïcisme, s'accorde aussi avec la doctrine d'Aristote qui soutient que nous con-

(1) Où l'arbitraire est surtout frappant, c'est lorsque Némésius place à côté l'une de l'autre les divisions les plus diverses des facultés de l'âme. Il ne décide point la question, il oppose seulement un principe de Panétius contre la division stoïcienne. Cf. c. 5 fin.; c. 14; 15; 26.

(2) La proposition, par exemple, que les démons savent naturellement contredit tous ces principes. C. 1, 19 sqq. Dans la doctrine de l'Église, le principe qui a pour Némésius une autorité toute particulière, c'est qu'après notre mort, nous n'avons plus à attendre le pardon de nos péchés.

naissons les principes des sciences sans démonstration. C'est une connaissance inhérente à notre nature que la Providence veille même sur l'individu : car, dans la détresse, nous avons tous recours à la prière (1); nous ne savons pas moins naturellement qu'il existe un Dieu; en d'autres termes, la pensée de Dieu est présente aux hommes, sans qu'il soit besoin de la leur enseigner (2). La notion de la liberté est également fixée dans le cœur de tous les hommes, car tous promulguent des lois, exhortent et poussent au bien, louent et blâment (3). On voit que cette méthode repose sur l'opinion universelle. Telle est essentiellement la manière de Némésius, toute basée sur le sens commun; mais, sans contredit, Némésius va plus loin que les stoïciens qui avaient suivi cependant une direction analogue, et auraient approuvé Némésius; il va plus loin même qu'Aristote, qui avait concédé l'usage des principes scientifiques; il pense, en effet, que nous parvenons en général à la connaissance de l'essence du suprasensible, ou par la méditation, ou par des pensées physiques : cette connaissance ne peut point être le résultat d'une représentation sensible antérieure (4). Assurément il n'est point sans danger d'affirmer que nous connaissons le suprasensible sans le secours du sensible. Or, Némésius rattache à ce principe les deux sources de la connaissance supérieure, qui ont sa confiance, savoir : la révélation divine qui nous

---

(1) C. 44, p. 176.

(2) C. 13, p. 92.

(3) C. 39, p. 151.

(4) C. 13, 92. Οὐ γὰρ ἐκ προηγησαμένης φαντασίας ἡ τῶν νοητῶν ἀνάληψις, ἀλλ' ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας.

arrive par l'enseignement et par la réflexion, et la représentation universelle des hommes, qu'il décore du nom de pensée physique. Il emprunte ce point de vue à l'enseignement des chrétiens, lequel, dès qu'il ne se rattache point à l'expérience, doit s'appuyer sur la doctrine de l'Église et sur les principes universellement répandus des sciences contemporaines. C'est dans ces principes que Némésius puise ses jugements sur les phénomènes.

Mais il est frappant que Némésius ait développé dans ce sens la notion de l'homme, qui est l'objet de ses recherches. Après avoir défini l'homme une créature raisonnable, il cherche à en déterminer les caractères distinctifs; il trouve alors que l'homme est différent de toutes les autres créatures raisonnables en ce que les péchés peuvent lui être remis, et que son corps peut être ressuscité et devenir immortel. Il cherche à préciser le premier caractère de l'homme, en disant que les anges déchus ne peuvent point obtenir la rémission de leurs fautes, parce qu'ils n'ont aucun moyen valide de justification : ils n'ont point été entraînés au mal par des besoins corporels, par des jouissances, ni par la douleur; mais les hommes ont des raisons pour se justifier, et, par conséquent, ils peuvent être pardonnés (1). Nous voyons par là combien les doctrines de saint Augustin sur le péché et la grâce avaient pénétré peu profondément dans l'Église orientale (2). Quant à

(1) C. 1, 19 sqq.

(2) Sans doute, Némésius admet qu'en conséquence du mal, la nature, soumise d'abord à l'homme, est devenue rebelle à l'homme (*Ib.*, 15; 26); mais il n'admet pas cette inimitié, comme on le voit par ce qui précède, sur une aussi grande échelle que l'avait fait saint Augustin.

la doctrine de la résurrection du corps, elle repose, selon Némésius, sur ce que l'âme humaine est immortelle comme substance, et que l'âme et le corps font un tout, de telle sorte que chaque âme doit conserver le corps qui lui appartient, et chaque corps l'âme qui lui a été donnée (1). La définition de l'homme, que Némésius déduit de ce point, a évidemment un caractère tout ecclésiastique. Elle présuppose l'existence des anges, même des mauvais anges, la rémission des péchés, et la résurrection du corps. Mais, à côté de cette définition, Némésius en place une autre, qui est empruntée à la philosophie ancienne. Suivant cette seconde définition, l'homme est une créature raisonnable, mortelle, capable de science et d'art (2). Que l'homme diffère par sa raison des autres êtres mortels, c'est ce que Némésius soutient en disant que les animaux témoignent bien d'une sorte de raison dans leurs œuvres et dans leur vie, mais qu'ils procèdent toujours de la même façon, selon des lois nécessaires, d'où il résulte que c'est la nature qui agit en eux, et non la raison, laquelle, dans son essence, admet librement les modes de vie les plus divers et les plus opposés (3). Quant à l'autre attribut impliqué dans la définition de l'homme, que l'homme est capable des arts et des sciences, Némésius le regardait comme indispensable, parce que l'on reconnaissait des démons qui

(1) *Ib.*, 21 ; c. 2, 52 ; 54.

(2) C. 1, 21.

(3) C. 2, 53. Ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν · ὅθεν οὐχ ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσιν ἔργον ἀνθρώποις, ὡς ἑκάστῳ εἴδει τῶν ἀλόγων ζώων · φύσει γὰρ μόνῃ ταῦτα κινεῖται · τὰ δὲ φύσει ὁμοίως παρὰ πᾶσίν ἐστιν, αἱ δὲ λογικαὶ πράξεις ἄλλαι παρ' ἄλλοις καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταὶ παρὰ πᾶσιν.

étaient mortels comme les hommes, qui avaient comme eux une connaissance, il est vrai, purement naturelle (1), impliquant en apparence une raison, mais, contrairement à ce qui a été dit plus haut, incapable d'un libre développement. Certes, il est très remarquable que Némésius ait préféré de beaucoup cette dernière définition de l'homme à toutes les autres puisées dans la doctrine ecclésiastique; car elle est le fondement de toutes ses déductions et de toutes ses divisions. Cette préférence provient naturellement de ce que les développements ultérieurs de Némésius n'ont affaire que passagèrement à la doctrine de l'Église, et se rattachent surtout à l'ancienne philosophie.

Toutefois, lorsque nous réfléchissons aux conceptions générales qui servent de fondement à l'œuvre de Némésius, et qui, dans le fait, tiennent liés les fils détendus de ses investigations et de ses divisions, il nous semble souvent qu'au fond Némésius reconnaissait encore une conception de l'homme différente de celles qu'il publiait ouvertement. La comparaison des deux définitions précédentes peut déjà nous convaincre que la dernière, qu'il présente de préférence, n'a cependant pas trop de signification. Némésius considère l'homme comme un être raisonnable, et il juge nécessaire de lui attribuer encore plusieurs qualités, pour le distinguer des anges et des démons. Quant à l'essence de la raison, elle consiste dans la liberté de la volonté; Némésius accorde aussi cette liberté aux anges et aux démons; et, dans le fait, la notion de la liberté est pour lui le point fondamental de toutes ses investigations. La conclusion et presque la moitié de son livre concernent uniquement cette notion;

(1) C. 1, 21

c'est brièvement et comme en passant qu'est traité tout ce qui se présente encore par-delà la raison; son aspiration principale, c'est de sauver la notion de la liberté, malgré la nature, malgé la Providence. Mais quelle liberté attribue-t-il aux êtres raisonnables, l'homme excepté? On pourrait douter s'il considère les démons comme des substances, puisqu'il leur dénie l'immortalité, et que toute substance est immortelle; mais on est encore plus incertain lorsqu'il s'agit de leur liberté, car ils doivent savoir naturellement ce qu'ils savent. Les démons ont-ils la liberté de choisir entre le bien et le mal? Némésius n'en dit rien, bien qu'il regarde la liberté comme une chose qui ne saurait être sans la faculté de choisir (1). Quant aux anges, ils sont libres pour l'accomplissement du bien comme pour la perpétration du mal; car ils peuvent déchoir, et se détourner de Dieu; mais leur liberté est néanmoins très limiée, ils ne peuvent choisir qu'une fois; dès qu'ils ont failli, toute voie pour obtenir leur pardon ou revenir au bien leur est fermée. C'est à l'homme seul qu'appartient la liberté de choisir pendant toute sa vie terrestre. Si donc nous voulions retenir strictement Némésius dans sa notion de l'homme, nous arriverions à ce résultat tout-à-fait inattendu, que la raison appartient actuellement dans ce monde exclusivement à l'homme, et de plus qu'elle lui appartient seulement durant sa vie sur la terre, pendant qu'il est lié à son corps périssable : l'existence terrestre de l'homme constitue l'objet essentiel de l'écrit de Némésius. Cependant ses déductions ne vont pas si loin. Il ne mentionne les anges et les démons qu'incidemment. Comment pouvait-il s'accommoder des notions que l'on

(1) C. 41, 156 sq.

s'en faisait? Il ne trahit pas sa pensée sur ce point. En tout cas, on conçoit une prévention peu favorable aux recherches de Némésius sur l'homme, lorsqu'on le voit développer superficiellement les caractères qu'il lui attribue.

Quoi qu'il en soit, cette manière de considérer l'homme témoigne clairement que Némésius en avait une notion plus profonde que celle qu'il avait exprimée dans les précédentes définitions. Dans les recherches qu'il publia, il mit à contribution beaucoup des opinions des philosophes, un peu pêle-mêle; il n'y exprima rien d'essentiel dans les considérations qu'il présenta sur l'ensemble du monde. Pour Némésius, la chose principale qu'il développe dans son écrit composé sous l'inspiration de la doctrine d'Aristote, c'est que le monde forme une unité harmonique, une unité si forte, qu'au moyen de transitions successives d'un degré de l'existence à un autre degré, de l'animal à l'être supérieur, tout tient à tout et lui est comme apparenté. Non seulement les individus vivants sont si bien liés à l'ensemble, au système, qu'un membre se rattache à l'autre, et que l'insensible s'unit au sensible; mais le tout se compose encore de genres et d'espèces, en sorte que partout se rencontrent des transitions, au moyen desquelles les espèces se lient aux espèces, et les genres aux genres. Ainsi l'aimant lie la nature morte à la nature vivante, car il attire à lui le fer comme, pour ainsi dire, un aliment; ainsi les zoophytes forment le passage du monde végétal à la vie animale, et dans le règne animal il existe aussi une foule de degrés qui rattachent les degrés inférieurs de la vie aux degrés supérieurs. Même la différence qui existe entre la vie animale et la vie rationnelle, Némésius ne la considère pas comme une opposition tranchée; le monde ne lui semble point passer tout-à-coup dans un

domaine tout-à-fait nouveau, étranger, où le raisonnable existe à côté de l'irraisonnable; les instincts artistes des animaux sans raison, leur ruse, leur intelligence dans beaucoup d'ouvrages, témoignent qu'ici encore des transitions sont ménagées. Puis, nous arrivons à l'homme. L'homme semble à Némésius un intermédiaire entre le suprasensible et le sensible. Par son corps il appartient au sensible, mais il relève du suprasensible par son âme (1). Il devait exister un tel être pour que les deux éléments du monde, le sensible et le suprasensible, ne fussent pas en quelque sorte isolés (2). Nous le voyons, Némésius cherche dans l'expérience les bases de sa doctrine sur le monde, et il conclut de l'éternité du monde, telle qu'il l'observe, à l'unité de Dieu. Mais sa preuve, tirée de l'expérience, est naturellement incomplète; ses vues sur le monde ont besoin d'un fondement plus profond, d'une base philosophique, et alors, changeant de procédé, il conclut du Créateur à l'unité et à l'harmonie absolue du monde. L'unité du Créateur et l'ensemble du monde lui semblent dans un rapport mutuel nécessaire (3). Tout ce qui est possible devait exister dans le monde, afin qu'il n'y manquât rien (4).

---

(1) C. 1, 10 sqq.

(2) *Ib.*, 14. Νοητῆς γενομένης οὐσιας καὶ πάλιν ὁρατῆς ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἀμφοτέρων, ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλότριον αὐτὸ ἑαυτοῦ. Εγένετο οὖν τὸ συνδέον ἀμφοτέρας τὰς φύσεις ζῷον, ὁ ἄνθρωπος.

(3) *Ib.*, 11. Ο γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτισιν. Ἐξ οὗ μάλιστα δεικνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.

(4) *Ib.*, 25. Ἵνα μηδὲν ἐλλιπῃ τῇ κτισει τῶν ἐνδεχομένων γένεσθαι.

Cette proposition est prise dans un sens tel que tous les degrés de l'existence doivent être créés pour l'accomplissement parfait du monde. C'est cette même proposition qui servit de base à saint Augustin pour concevoir la beauté du monde. Némésius dit encore dans le même sens que le Créateur a harmonisé les éléments du monde, principalement au moyen de l'homme, qui unit en lui ce qu'il y a d'opposé dans le monde, le rationnel et le naturel, l'immortel et le mortel, l'incorporel et le corporel, en un mot, le ciel et la terre (1).

Or, au fond de cette pensée, n'y a-t-il pas une conception de l'homme plus belle et plus scientifiquement fondée que dans les précédentes définitions? La propriété de l'homme, celle qui le distingue de toutes les autres choses du monde, c'est qu'il en est le centre, et qu'il unit les deux grands points opposés de l'être. Sa position dans le monde marque son essence. Il est l'image du monde entier, car il réunit en soi toutes les oppositions; en lui se reflète tout ce qui appartient au monde, et c'est avec raison qu'on l'appelle pour cela un monde en petit, qui peut en même temps, sans contredit, parce que la raison réside dans l'homme, être considéré comme l'image et la ressemblance de Dieu (2). Némésius se prononce aussi résolument pour l'opinion que le monde est destiné au perfectionnement de l'homme. C'était la doctrine des Hébreux; car tout ce qui est, est ou pour soi, ou pour un autre; mais ce qui est doué de raison existe pour soi

(1) *Ib.*, 13. Καὶ οὕτω πᾶσι πάντα μουσικῶς συνήρμοσε καὶ συνέδησε καὶ εἰς ἓν συνήγαγε τά τε νοητὰ καὶ τὰ ὁρατὰ διὰ μέσου τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως. Corporel et incorporel, 11; mortel et immortel, 15.

(2) *Ib.*, 26.

uniquement; car les choses sans raison témoignent partout qu'elles sont destinées à être des instruments; cela est surtout manifeste dans l'homme, miroir de toutes choses : les mouvements irraisonnables de son âme sont utiles à sa raison; sans eux il n'accomplirait que le mal (1). De tous les êtres raisonnables, l'homme seul peut être regardé comme le but de la création dépourvue de raison : car les anges n'ont pas besoin de cette création, et l'expérience montre clairement que toutes les choses du monde sont liées, soit immédiatement, soit médiatement, à notre vie. L'homme doit donc régner souverainement sur toute la nature (2). Némésius n'oublie pas non plus de faire remarquer que la sublimité de la nature humaine éclate encore en cela que Dieu s'est fait homme. Tout existe pour l'homme, ciel et terre; il domine tout, et ses pensées mesurent le monde (3). De cette position de l'homme par rapport à toute la création, il résulte, ce qui était déjà présupposé dans les autres définitions, que la liberté convient à l'homme. Elle est essentielle à la situation qu'il occupe dans le reste du monde : placé entre le raisonnable et l'irraisonnable, il a le choix entre les deux; s'il se tourne vers le corporel ou vers l'irraisonnable, il devient semblable à l'irraisonnable, et tombe dans le mal; s'il pratique la vertu et la piété ou la contemplation (θεωρία), il participe au bien (4).

Si nous examinons cette notion de l'homme, cette

(1) *Ib.*, 24.

(2) *Ib.*, 21 sqq.

(3) *Ib.*, 26.

(4) *Ib.*, 14. Némésius oppose l'une à l'autre la vertu et la piété, comme le degré le plus bas au degré le plus haut; la première doit

définition que Némésius en donne, nous ne pouvons nier qu'elle ne soit éminemment convenable à une philosophie qui prend son point de départ dans la considération de l'homme. Némésius s'est proposé d'avance de développer simplement des représentations sur l'homme, sans pénétrer dans l'examen de la vérité de ces représentations, ni expliquer que la connaissance de l'homme est la base de la connaissance du monde; il dut par conséquent considérer l'homme comme le centre et le miroir du monde entier, afin de pouvoir trouver en lui le véritable fondement scientifique et la juste connaissance de toutes choses, ainsi que de leurs rapports. Si ce ne fut là dans Némésius qu'un instinct dont il n'eut pas conscience, il a toutefois marqué très exactement le point de vue où devait, où pouvait se placer l'anthropologie pour travailler philosophiquement. Nous ne devons pas méconnaître pourtant que ce point de vue a été fourni à Némésius par les développements antérieurs de la théologie chrétienne. Une philosophie qui était formée presque exclusivement pour la théologie ecclésiastique dut abandonner insensiblement la sphère universelle de la pensée philosophique, et faire de l'examen de l'homme le centre des investigations, si même elle ne limitait pas toutes recherches à la psychologie; mais Némésius fut détourné de cet amoindrissement de la philosophie par son penchant pour l'étude de la nature.

---

dominer le corporel; l'autre n'a affaire qu'à l'âme. Mais Némésius oppose à la piété la θεωρία. En général, le théorétique a pour lui une supériorité incontestable sur le pratique, ce qui est dû autant à la doctrine d'Aristote qu'à la doctrine chrétienne de l'intuition de Dieu comme but suprême de la raison. Comp. c. 18, 105; c. 19, 106 sq.; c. 41, 157.

La notion de l'homme, comme il a été dit, implique l'union du suprasensible et du sensible; l'un représente pour Némésius l'ame, l'autre le corps. L'âme, en effet, est incorporelle, est une substance indivisible, ainsi que Némésius cherche à le démontrer, selon son modèle néoplatonicien; le corps, au contraire, est divisible, changeant, et observable par les sens. C'est l'âme qui a charge d'en conserver les éléments unis (1). Quant à la relation intime du corps avec l'âme, c'est une question que Némésius cherche à résoudre selon la doctrine des néoplatoniciens. L'union de l'un et de l'autre élément a lieu sans qu'ils se mélangent : car telle est la nature du suprasensible, que, par son union avec un élément étranger, il ne subit pas de changement comme le corporel, mais demeure le même, et n'est changé que dans ses activités. L'âme n'est donc pas le moins du monde altérée dans son essence par son union avec le corps. Némésius est pleinement d'accord avec les doctrines de Plotin, jusque dans l'expression, lorsqu'il soutient que l'âme n'est point comprise sous un espace corporel, mais qu'elle existe dans des espaces suprasensibles, ou en soi, ou dans le suprasensible pur : en soi, lorsqu'elle réfléchit; dans la raison, lorsqu'elle connaît le rationnel; lorsqu'elle affirme d'elle-même qu'elle est dans le corps, cela ne veut point dire qu'elle y est comme dans un lieu : cela désigne simplement un rapport de l'âme, et signifie qu'elle est présente dans le corps, comme on dit de Dieu qu'il est en nous; ce n'est qu'un penchant, une détermination de l'âme que cela exprime; c'est un enchaînement de l'âme par le corps, comme le

(1) C. 2, 29 sqq.

sujet aimant est enchaîné par l'objet aimé (1). Cette même notion d'une substance suprasensible est, ainsi qu'il a été indiqué déjà, la base sur laquelle Némésius fonde l'immortalité de l'âme. En effet, le suprasensible ne change pas dans sa substance, et par conséquent ne peut pas périr (2). Toutefois, l'incertitude de cette doctrine sur l'âme éclate bientôt en ce que Némésius est conduit par cette même doctrine à affirmer la préexistence de l'âme. Il combat le créatianisme, parce que tout ce qui a une origine temporaire doit être changeant et périssable, et parce que la création serait incomplète si des âmes devaient être créées continuellement (3). Il rejette aussi le traducianisme, parce que, si l'âme est engendrée par d'autres âmes, elle doit encore être exposée à périr, comme tout ce qui est l'œuvre de la procréation et de la prévoyance mais non de la création, ou est destiné à la conservation d'une espèce actuelle dans des individus passagers, mais ne tire point son origine du néant (4). Némésius soutient, au contraire, que tout le suprasensible, et par conséquent l'âme, est éternel (5); il retombe ainsi dans la doctrine que saint Augustin avait reprochée aux défen-

---

(1) C. 3, 59. Ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐςίν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. Ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Ce passage, je pense, est emprunté à Plotin.

(2) *Ib.*, 56 sqq.

(3) C. 2, 45 sq.

(4) *Ib.*, 46 sq.

(5) *Ib.*, 45. Πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθαρτόν ἐςι καὶ θνητόν.

seurs de l'immortalité parmi les philosophes païens, dans laquelle l'éternité des âmes s'entendait, non seulement de l'avenir, mais encore du passé. Quant à la doctrine de la métempsycose, Némésius l'admet à une condition seulement, c'est qu'elle ne contredise point les différences subsistantes des genres et des espèces ; d'après quoi l'âme humaine ne pourrait point passer dans le corps d'animaux dépourvus de raison (1). L'origine temporaire est donc limitée au sensible.

Admettons que Némésius ne s'est pas complétement rendu compte de ses vues sur l'âme et le suprasensible : toujours est-il qu'il partageait l'opinion que le monde suprasensible est éternel, comme l'avait soutenu Origène. Il soumit les choses sensibles à la domination absolue du Créateur, en sorte que le Créateur pût en disposer à son gré, et ne fût pas même lié par les lois qu'il leur avait imposées : c'est ce que prouvent les miracles et notre confiance en la prière (2) ; mais Némésius n'imaginait pas si complète la dépendance des êtres suprasensibles par rapport à Dieu, parce que ces êtres sont doués de liberté. Il concevait aussi le rapport des choses avec l'activité créatrice de Dieu autrement pour les créatures

(1) *Ib.*, 50 sq. Il suit ici Jamblique, et croit se conformer à la doctrine de Platon. Il s'appuie aussi sur Moïse, pour soutenir que l'âme, comme tout le suprasensible, n'a point d'origine. *Ib.*, 45. Τὴν γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσιν ὑπογράφων οὐκ ἐν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῶν νοητῶν ῥητῶς ἔφησεν ὑποστῆναι φύσιν. C'était une idée très répandue en ces temps-là que Moïse n'avait traité que de la création du monde sensible, et que les choses suprasensibles lui avaient semblé créées de toute éternité.

(2) C. 38, 146.

sensibles que pour les créatures suprasensibles. Les unes et les autres ont sans doute été créées de rien (1); mais, de même que les premières ont une fin dans le temps, de même elles conservent aussi leur commencement dans le temps; au contraire les créatures suprasensibles n'ont ni commencement ni fin (2). En adoptant la définition aristotélicienne, que Dieu est le premier moteur sans mouvement (3), Némésius semble avoir tiré de là la conséquence que Dieu doit avoir mû ou créé de toute éternité, bien que ce ne fussent point des choses sensibles. Nous voyons par là que de nouvelles illusions sont produites par des opinions qui paraissaient avoir été vaincues précédemment. Ces opinions renaissent à la suite de l'ancienne philosophie, surtout de la doctrine néoplatonicienne, et de la physique d'Aristote, que les néoplatoniciens s'étaient appropriée. Sans doute, on ne voulait pas abandonner la doctrine chrétienne sur la création; mais on croyait pouvoir la concilier avec la doctrine de l'éternité du monde, affirmant l'origine temporaire des choses sensibles, et l'éternité du monde suprasensible. Plus on se promettait de tranquillité par cet essai de conciliation entre le christianisme et l'ancienne philosophie, moins l'on trouvait de danger à considérer les choses suprasensibles et les choses sensibles presque comme deux moitiés séparées de la création.

Nous remarquons l'influence d'Aristote sur ce point, et sur les doctrines physiques, qui, du reste, n'offrent rien de remarquable, et ne sont guère qu'une tradition

---

(1) C. 2, 46.
(2) L. c.; c. 38, 148.
(3) C. 18, 105.

morte; mais nous retrouvons surtout l'influence aristotélicienne dans la doctrine de la liberté. La liberté est le second attribut impliqué dans la notion de l'homme présentée par Némésius. Placé entre le sensible et le suprasensible, l'homme a été indécis de quel côté il inclinerait : c'est le fait qui constitue la liberté. Si l'homme se résout pour le suprasensible, il fait usage de sa raison, se sépare des choses sensibles, et s'unit à Dieu : c'est ce qui constitue pour nous la piété, l'activité théorétique. Ces développements de la raison sont accompagnés d'un plaisir libre et complet; c'est le plus haut point que l'on puisse atteindre. Cependant Némésius trouve encore dans l'activité pratique de l'âme raisonnable, qui produit les quatre vertus temporaires, une liberté telle, qu'elle s'élève par-delà le sensible, bien qu'elle ne soit pas libre de passions, mais qu'elle agisse simplement dans la mesure de la passiveté; car l'homme vertueux n'est pas entraîné par les mouvements passionnés, sensibles de l'âme; il sait les dominer (1). Mais l'âme humaine peut aussi s'appliquer

---

(1) C. 19, 106. Καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔςαι παντάπασιν, ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάψας θεῷ· ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς (αὐτοῖς?) καὶ οὐχ ὑπερϐάλλων οὐδὲ αἰχμαλωτιζόμενος ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ μᾶλλον κρατῶν αὐτῶν. Les vertus sont, particulièrement d'après Aristote, ἐν μεσότητι τῶν παθῶν. C. 82, 130. Cf. c. 1, 14, et ce qui est cité plus haut de ce passage. La pensée théorétique est sans mouvement et par conséquent meilleure que la pensée pratique, qui est inséparable du mouvement. C. 18, 105. Le théorétique ne comporte aucune relation avec le mouvement; mais l'activité de l'esprit est, en général, intimement unie à l'organe du cerveau et au ψυχικὸν πνεῦμα dans le cerveau. C. 12, 91. Telle est l'inconséquence du procédé éclectique.

au sensible, et alors elle devient mauvaise, elle est subjuguée par le corporel. Il est assez remarquable que, pour prouver que quelque chose est en notre pouvoir, on considère ici précisément le côté de notre vie où nous sommes dominés par le corporel et soumis à son joug. Némésius suit la direction chrétienne dans son investigation philosophique, jusqu'à ce que, en voulant établir la liberté de la volonté, il rencontre des obstacles, principalement en ce qui touche la conciliation de la liberté avec la providence divine. Ce qui lui sert à résoudre cette question, c'est l'existence du mal. Il trouve toutes choses, en tant que provenant de Dieu, bonnes et dignes d'éloges ; créés par un Dieu bon, gouvernés par lui, par sa Providence (1), ce serait blasphémer Dieu que de ne pas nous contenter de notre situation. Mais le mal fait une exception, ainsi que tout ce qui est en notre pouvoir; il n'est pas question du mal, du moment que tout est beau, mais seulement des œuvres de la Providence et de ce qui n'est pas en notre pouvoir (2). Il faut bien reconnaître que nous ne pouvons pas attribuer le mal à Dieu, ni à la nécessité, ni au sort, ni à la nature, ni au hasard; nous devons nous l'imputer à nous seuls, et il n'y a pas le moindre doute, par conséquent, qu'il y ait quelque chose en notre pouvoir. Némésius ne s'arrête pas là (3). La liberté d'effectuer le mal lui sert à prouver

(1) Némésius attache une grande importance à la différence de la création et de la providence, ce qui s'accorde bien avec sa doctrine de la liberté. C. 2, 46; c. 42, 163 sqq.; c. 44, 370; 180.

(2) C. 44, 180. Ὅταν δὲ λέγωμεν πάντα καλῶς γίνεσθαι, δῆλον ὡς οὐ περὶ τῆς κακίας τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἔργων καὶ παρ' ἡμῶν γινομένων τὸν λόγον ποιούμεθα, ἀλλὰ περὶ τῶν τῆς προνοίας, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὄντων.

(3) C. 39, 150.

d'une manière générale et positive que nous pouvons quelque chose. Les bonnes actions mêmes ne sont point déterminées par la Providence; elles ne sont pas les œuvres de Dieu en nous; elles nous sont absolument propres; la Providence n'a rapport qu'aux choses qui ne sont pas en notre puissance (1). Nous voyons combien Némésius est éloigné de la doctrine de saint Augustin; et nous voyons encore mieux, en y faisant attention, qu'il n'est pas question dans Némésius des œuvres de l'Esprit-Saint en nous; que les œuvres de la Providence divine, selon tout ce qui en est exprimé, n'ont rapport qu'aux choses extérieures : l'homme de bien est rémunéré et le méchant châtié. Sans doute Némésius défend courageusement la doctrine de la Providence sur tous les faits particuliers, contre Plotin et contre Aristote, qui lui semblent trop restreindre la Providence, et ne lui laisser en partage que le général, l'universel (2); mais en ce qui touche le particulier, Némésius ne paraît pas tenir un assez grand compte de ce qui est le plus important, de notre bonne ou de notre mauvaise volonté : car de l'action intime de Dieu dans la formation de notre volonté, il n'en sait rien affirmer (3). La volonté, par le fait qu'elle lui semble

---

(1) C. 44, 170. Ἡ δὲ πρόνοια τῶν οὐχ ἐφ' ἡμῖν. *Ib.*, 180. V. plus haut. Comp. aussi c. 44, 153 sq., surtout 154. Μικτῶν δὲ ὄντων τῶν γινομένων ποτὲ μὲν κατὰ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀποβήσεται, ποτὲ δὲ κατὰ τὸν τῆς προνοίας λόγον, ποτὲ δὲ κατ' ἀμφότερα. — — Καὶ μὴ τὴν πρόνοιαν πάντως αἰτίαν εἶναι τῶν τοιούτων.

(2) C. 44, 167 sqq.; 173. Τῶν κατὰ μέρος πάντων διαφθειρομένων καὶ τὰ καθόλου διαφθαρήσεται· ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος πάντων τὸ καθόλου συνίσταται.

(3) Nous avons cité déjà un passage où il est question du θεὸς ἐν ἡμῖν, mais d'une manière incidente et nullement dans le sens

libre, lui paraît aussi devoir être indépendante de Dieu. Mais toutes les recherches de Némésius sur la liberté de la volonté se rattachent à la doctrine d'Aristote, et l'on peut déjà en déduire qu'elles ne sont pas très profondes, car cette partie de la doctrine aristotélicienne est moins développée. De même qu'Aristote, Némésius accorde beaucoup au hasard, et la création même lui semble de la part de Dieu, comme les miracles, une œuvre arbitraire et sans loi (1). Il conçoit encore la volonté comme une chose indifférente en soi, et bonne quelles que soient ses déterminations. Il s'appuie sur ce qu'il y a des choses possibles également dans leurs points extrêmes, en sorte que nous pouvons choisir l'un ou l'autre de ces points; notre raison, qui est la source de nos actions, doit nous fournir une issue, une fin sous l'un ou l'autre rapport (2). Il faut avouer que la liberté sans loi, planant indifféremment sur les extrêmes, paraît peu propre à accomplir ce qui lui est assigné dans la doctrine de Némésius, à corroborer le sensible et le suprasensible, et à constituer ainsi l'unité du monde; cette liberté peut, au contraire, s'appliquer également au suprasensible ou au sensible, et, par conséquent, elle doit nous sembler aussi propre à briser le lien du monde qu'à le resserrer.

---

propre. Selon la doctrine de Némésius, le psychique et le rationnel sont en notre pouvoir, et ne relèvent pas de la providence de Dieu. C. 42, 152 sq.

(1) C. 38, 147.

(2) C. 40, 152. Ἡ βουλὴ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων. — — Ἐπίσης δέ ἐςιν ἐνδεχόμενον, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ· ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος καὶ οὗτός ἐςιν ἀρχὴ πράξεως.

§ II.

Énée de Gaza.

En ces temps, l'influence de la philosophie païenne forçait à aborder de nouveau les anciennes questions de l'éternité du monde, de la vie antérieure de l'âme, et d'autres problèmes encore; deux écrivains en font foi, Enée de Gaza et Zacharie de Mitylène, dont les écrits sont presque tout ce que nous connaissons d'eux. En cela, ils sont comparables à Némésius; mais ils lui sont inférieurs en ce que leurs ouvrages ont été beaucoup moins étudiés dans les âges subséquents. On peut en donner une raison suffisante : ils témoignent d'une érudition moins étendue, et surtout les connaissances physiques de l'antiquité ne sont pas présentées chez eux avec une aussi grande clarté que dans Némésius. Ils ne s'occupent que des questions philosophiques générales, encore sans beaucoup les approfondir, sans les éclairer d'un jour nouveau; mais ils ne sont pas sans importance pour déterminer le caractère de leur siècle. Une chose frappante, c'est leur style brillant, et une évidente imitation des dialogues de Platon; il est aussi remarquable que ces deux écrivains chrétiens réussirent mieux dans cette imitation que tous les platoniciens païens de ce temps, à en juger, toutefois, par ceux de leurs écrits qui nous restent. Les païens cherchaient plutôt dans Platon le fond, et les chrétiens plutôt la forme; ceux-ci ne craignaient même pas, dans leur imitation des philosophes païens, de jurer par les Dieux immortels, de promettre des aumônes à Hermès, et ainsi de plusieurs choses en-

core (1); d'où l'on peut juger que leurs oreilles n'étaient pas aussi susceptibles que celles des anciens Pères de l'Église, et d'où l'on peut conjecturer même que beaucoup de traits de l'ancienne philosophie avaient dû passer, s'empreindre dans leur pensée.

Énée de Gaza, maître de rhétorique, avait été instruit en Égypte dans la philosophie néoplatonicienne par Hiéroclès, qui aimait mieux croire les écrits de Platon et d'Aristote falsifiés, corrompus, que d'accorder une contradiction entre ces deux philosophes (2). Pour les chrétiens, contre lesquels était soutenu l'accord de Platon et d'Aristote, ils n'avaient pas un aussi grand intérêt à contredire les traditions historiques. Énée de Gaza paraît n'avoir rapporté de l'enseignement de son maître néoplatonicien qu'un profond respect pour Platon, dont les doctrines lui offraient plus de concordance avec la philosophie chrétienne que la doctrine d'Aristote. Il composa un discours sous le titre de *Théophraste*, à peu près vers l'an 487; c'est dans ce discours que nous pouvons puiser une connaissance de sa philosophie (3). Nous retrouvons dans Énée la tendance psychologique, que la doctrine chrétienne avait en général imprimée. Son but principal est de repousser la doctrine d'une vie antérieure de l'âme, et de soutenir l'immortalité de l'âme ainsi que la

(1) Voy. les exemples extraits des lettres d'Énée dans Wernsdorf, *Disp. de Æn. Gaz.* ed. adorn., 11, XXIII, en tête de l'édition de Boissonnade, que je citerai. On trouve des emprunts semblables d'expressions païennes dans le *Théophraste* d'Énée. Cela rappelle les Italiens élégants du XVe et du XVIe siècle.

(2) *Phot. bibl. cod.*, 251, 750, Hœsch.

(3) Nous avons encore de lui des lettres. Pour ce que l'on sait de sa personne et de ses écrits, voy. Wernsdorf, l. c.

résurrection du corps. En poursuivant ce but, il est conduit à aborder d'autres doctrines de la philosophie païenne, surtout la doctrine de l'éternité du monde qu'il combat également.

Les principes d'Énée ne sont cependant pas absolument dépourvus d'originalité. Aux hommes qui tenaient une vie antérieure de l'âme pour nécessaire, parce que c'était le seul moyen d'expliquer la différence des destins, Énée répond non seulement qu'il ne s'agit point de la différence des destinées extérieures, que ces destinées n'impliquent ni bien, ni mal, car tout dépend de l'usage de la liberté qui est le plus grand bienfait de la divinité, et sans laquelle il n'y a nulle vertu (1); Énée ne s'en réfère pas même seulement à ce que, si notre âme avait vécu avant d'être unie à notre corps, nous aurions au moins un souvenir de sa vie passée; il pénètre au fond du sujet, il remarque qu'en admettant que l'âme subisse dans les luttes de cette vie le châtiment des fautes anciennes, il serait contradictoire que Dieu ne lui ait pas donné le souvenir de ces anciennes fautes, afin qu'elle sût pourquoi elle était punie et ce qu'elle devait, par conséquent, éviter à l'avenir (2). Ces observations nouvelles d'Énée ne sont cependant pas d'une grande importance; il suit le chemin qui avait été déjà frayé par d'autres; mais la position qu'il a prise par rapport à l'ancienne philosophie ne nous paraît pas devoir être passée sous silence.

A la question de l'origine de l'âme se rattache naturellement la question de l'origine du monde. Énée se prononce pour le créatianisme. L'existence des âmes

(1) *Theophr.*, 21 sqq.
(2) *Ib.*, 17 sq.

humaines avant leur vie dans le corps eût été inutile, superflue : car l'homme est un : sans corps il ne peut ni agir, ni connaître ce qu'il possède; mais l'inutile, le superflu n'a point été fait par le Créateur, qui a tout produit dans l'ordre le plus parfait; Dieu lui-même ne put donc pas créer l'âme avant qu'elle descendît dans notre corps terrestre (1). Ainsi, Énée admet une création continuelle, permanente des âmes, création que Dieu a préférée, pour prouver par là sa puissance, et confondre les philosophes, qui, ainsi que Dieu le savait d'avance, devaient honorer plusieurs êtres raisonnables, et même le monde sensible, comme des dieux sans commencement; Énée nous montre ainsi le passé dans le présent, et prouve que toute essence raisonnable tire son origine du créateur (2). Il défend cette doctrine de la création du monde contre les reproches des philosophes païens, qui prétendaient accorder avec le système platonicien la doctrine d'Aristote sur l'éternité du monde. Il raille les interprètes de Platon, qui expliquaient ces mots : « le monde est devenu », comme s'il y eût écrit : « le monde n'est pas devenu », et qui soutenaient que Platon avait voulu dire une seule chose, à savoir, que Dieu était la cause primitive, que le monde devait nécessairement suivre, comme son ombre (3). Pour corroborer sa doctrine, il s'appuie sur Plotin et sur ses attaques contre Aristote, sur Porphyre et sur les Chaldéens. Nous avons

---

(1) *Ib.*, 43. Εἰ δ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τὴν μὲν ψυχὴν προϋπάρχειν, πολλῷ δ' ὕϛερον τὸ σῶμα συμπεπλάσθαι φήσομεν, ἀργή τις ἦν πρὶν καταβῆναι καὶ περιττὴ χρόνον τοσοῦτον ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔδειξεν ἐνεργείᾳ τὴν δύναμιν, οὐδ' ἔγνω ὅπερ εἶχε.

(2) *Ib.*, 42 sq.

(3) *Ib.*, 52.

souvent remarqué déjà que la philosophie chrétienne s'accommodait mieux de la doctrine de Platon qui professait que le temps était une conséquence du monde sensible, que de la doctrine d'Aristote qui soutenait l'éternité des choses du monde. Nous constatons encore le même fait dans Énée. Au reproche que Dieu avait été oisif jusqu'à la création, à moins qu'il n'eût créé le monde de toute éternité, Énée répondait qu'il s'en référait à la doctrine de la Trinité, laquelle implique que Dieu engendra avant le temps le Verbe par qui tout a été créé, et qu'il en a fait procéder l'Esprit-Saint par qui tout a été rempli de vie, harmonisé, et élevé vers lui. Mais Énée trouve en même temps dans la procréation du Verbe la création des êtres raisonnables, que Dieu, suivant lui, a créés avant le temps, pour répondre, ce semble, plus efficacement par là à l'objection précédente des platoniciens (1). On voit combien est dangereuse cette explication, qui place sur la même ligne le Verbe de Dieu, les Idées platoniciennes et la cohorte des anges ; puis, il ne résulte pas de là une création éternelle : seulement la création du monde sensible reçoit un commencement. Comment Énée pouvait-il concilier avec cette assertion sa doctrine que les âmes humaines étaient continuellement créées, c'est ce que l'on ne distingue pas dans son ouvrage. Pour établir la création continuelle des âmes, il s'appuie uniquement sur la toute-puissance de Dieu, qui ne change pas en créant ; et, du reste, Énée désire que nous ne demandions pas d'où ont été tirés les êtres raisonnables, auxquels Dieu a donné l'existence (2).

En opposition au monde sensible, le matériel est né

(1) *Ib.*, 50 sq.
(2) *Ib.*, 41.

dans le temps, et doit périr. Pour établir l'origine du monde, Énée se fonde souvent sur son existence matérielle même (1). La nature matérielle, comparée aux êtres raisonnables, lui semble être nécessairement d'un rang inférieur, parce que les degrés possibles du beau doivent s'élever successivement, afin que toutes choses ne soient pas égales et une seule et même chose en vérité (2). Par la même raison, les êtres raisonnables présentent aussi des degrés différents; l'homme est placé au plus haut, supérieur qu'il est par sa raison et par l'immortalité de son âme aux créatures dépourvues de raison, mais inférieur à d'autres ordres d'êtres raisonnables par la condition mortelle de son corps et le besoin qu'il éprouve d'aliment. De telle façon que tout est ordonné selon divers degrés; et, tant que cet ordre subsiste, ces degrés ont leur beauté. Mais ce qui dévie de l'ordre y est replacé par Dieu (3). Nous remarquons comme la doctrine que tous les degrés possibles des choses concourent à la beauté et à la plénitude du tout, était répandue alors universellement. En outre, Énée, comme saint Augustin, juge nécessaire pour l'ordre du monde non seulement le différent, mais encore l'opposé, le mortel et l'immortel, le noir et le blanc. Suivant lui, l'existence passagère et changeante des choses corporelles est indispensable, soit pour présenter la beauté plus diversement et sous un plus grand nombre de formes, soit pour montrer que Dieu n'a pas départi nécessairement, mais uniquement par faveur, l'immortalité aux êtres rai-

---

(1) *Ib.*, 48 sq.

(2) *Ib.*, 55 sq. Ἀλλὰ τι τῶν καλῶν μὴ παραλείπειν, ὧν ποιεῖν ἠδύνατο.

(3) *Ib.*, 24 sqq.

sonnables (1). Toutefois, cette immortalité semble en péril par la raison que le matériel, ne tirant pas son origine de soi-même, doit avoir une fin. Pour combattre ce principe, Énée s'appuie sur la toute-puissance de Dieu, qui est la source des forces supérieures, éternelles, ainsi que des âmes humaines; et, de même que Dieu a fait les unes éternelles, il peut accorder la même grâce aux autres. De plus, suivant Énée, c'est une loi divine inviolable, que nul être doué de raison ne doit être mortel. Platon n'a-t-il pas reconnu aussi que ce qui a une origine peut être immortel (2)? Mais, dans le fait, les conséquences d'Énée vont encore plus loin. Il ne manque pas de s'appuyer sur la résurrection du corps. L'homme est une âme raisonnable qui se sert d'un corps organique (3) : sans le corps, l'homme ne saurait exister; et Énée se voit ainsi contraint de restreindre le principe que tout matériel doit périr : ce qui est très significatif. A ce principe il en oppose un autre, savoir, que rien de ce qui tient son origine du créateur du monde ne peut être absolument mortel (4). Le plus pur de toutes choses est immortel, et subsiste toujours; voilà ce qu'Énée prouve en s'appuyant sur les sentences sacrées concernant l'Olympe, les Iles-Fortunées, et les Champs-Élyséens (5). Or, ce qui est impérissable dans le monde corporel, c'est, aux yeux d'Énée, la forme et la notion que le Créateur du monde a placée dans le corps, et

---

(1) *Ib.*, 56 sq.

(2) *Ib.*, 44 sq.

(3) *Ib.*, 59.

(4) *Ib.*, 56. Οὐδὲν γὰρ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον παντελῶς θνητόν.

(5) L. c.

dont tout procède comme d'un germe (1); par conséquent, il admet que le monde corporel tout entier renferme en soi quelque chose d'éternel; ce monde passera, périra, mais aussi il se renouvellera et parviendra à sa perfection. Sa nature est le mouvement; dans cette condition, il ne peut ne pas changer; mais tout mouvement, tout changement tend vers la perfection et l'unité d'où il procède; car il ne peut être sans but, et il atteindra ce but si Dieu le veut; et Dieu le voudra lorsqu'il en sera temps (2). Nous voyons que la doctrine d'Origène sur les rapports éternels des germes n'a pas été entièrement perdue. Quant à la dissolution et à la restauration du monde, Énée a sur ce point une représentation qui lui est propre. Dieu ne pouvait empêcher que l'homme déviât du bien, sans lui ravir sa liberté. Tombé de Dieu, l'homme s'est tourné vers le matériel; et, tandis qu'il y aspirait, qu'il le convoitait, il a été dominé, entraîné par un mouvement désordonné. Mais l'homme ne pouvait pas être livré pour jamais en proie au matériel; Dieu eut donc pitié de lui, il le convainquit par les choses matérielles que ces choses ne l'enveloppaient pas pour elles-mêmes, et pour l'éloigner de Dieu; qu'elles ne pouvaient que le corrompre; et alors il le délivra de la tyrannie des choses corporelles, et il les anéantit, et il rendit impossible toute aspiration vers elles; mais auparavant il releva l'homme, cet élément du monde, vers l'immortalité. Dieu a satisfait à tout, et n'a

(1) *Ib.*, 65. Ἡ μὲν οὖν ὕλη φθείρεται καὶ διαλύεται· μένει δὲ σῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος. Ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ σῖτος, ὅταν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι σπείραντες γῇ κρύψωσιν, αὐτὸς μὲν ἐφθάρη καί ἐξεχύθη καί τέθνηκεν, ὁ δὲ δημιουργικὸς αὐτοῦ λόγος κτλ. Cf. 56; 70.

(2) *Ib.*, 49.

rien laissé imparfait; il a fait naître sans doute le corporel, il lui a imposé une origine, mais c'était pour l'élever à l'immortalité (1). Cette partie de la doctrine d'Énée rappelle encore Origène; mais Énée se prononce nettement contre les doctrines stoïciennes, qui soutiennent que la formation du monde est reprise souvent; plusieurs mondes eussent été inutiles, car un seul suffit pour l'épreuve des combats. Il oppose ainsi le point de vue moral au point de vue sous lequel le monde est considéré comme une procession naturelle qui se répare continuellement. Il pense que Platon a eu connaissance de la fin, de la mort du monde; mais la doctrine chrétienne a apparu pour annoncer non seulement la fin du monde actuel, mais encore l'immortalité du monde futur (2).

On voit que la notion de l'éternité tient dans les doctrines d'Énée une place très étendue. Si nous le comprenons bien, Énée prétend que tout, dans son essence, dans sa notion, est immortel. Cependant l'immortalité ne s'étend point au-delà de la sphère du rationnel; car on concevra facilement que la notion, qui tient du germe, qui est productrice, créatrice, qui réside dans le corporel, et lui donne sa forme immortelle, n'est rien autre chose que le rationnel objectif, tandis que l'âme raisonnable représente le rationnel subjectif. Cette

(1) *Ib.*, 57 sq. Tout est donc replacé par là dans l'ordre. *Ib.*, 27. Il est question, 40, d'une prison comme lieu de châtiment, d'où personne ne peut sortir; mais on verrait là à tort la peine éternelle de l'enfer.

(2) *Ib.*, 40; 58. Zacharie de Mitylène a également mal interprété le passage suivant de Platon, *Tim.*, 33 : Αὐτῷ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον. *Ammon.*, 112.

pensée anime, dirige la doctrine d'Énée, nous le voyons clairement à la manière dont il soutient l'opinion que les animaux, même dépourvus de raison, doivent, dans leur corps et dans leur âme, participer à l'immortalité. Ces animaux, étant dépourvus de raison, périront par conséquent. Mais, pour sauver son principe, que tout ce qui tient son origine de Dieu doit avoir part à l'immortalité, Énée se voit forcé à cette conséquence : que Dieu n'a pas produit immédiatement les animaux dépourvus de raison; il les a laissés produire médiatement par les éléments (1). Platon a évidemment déteint ici sur cette doctrine; suivant Platon, le Dieu suprême ne peut pas créer les corps mortels des hommes, de sorte qu'ils n'aient point part à l'immortalité; cette charge est commise aux dieux engendrés; de même Énée croit ne pouvoir admettre pour les êtres dépourvus de raison qu'un rapport médiat avec Dieu. On ne se dissimule pas les conséquences délicates, périlleuses, de cette affirmation.

§ III.

Zacharie-le-Scolastique.

On allie ordinairement à Énée de Gaza Zacharie, que l'on surnomme le Scolastique, et qui vécut, selon toute apparence, un demi-siècle plus tard qu'Énée; comme évêque de Mitylène, il prit une part active au synode de Constantinople, vers l'an 536. Tout ce que nous savons encore de lui, c'est qu'il composa un petit écrit contre les manichéens (2), et un discours intitulé *Ammonius*,

(1) *Ib.*, 69 sq.

(2) Traduction latine imprimée chez Canis. *Lect. ant.*, éd. Basnage, I, 428.

qui, par le style et la pensée, présente une grande analogie avec le *Théophraste* d'Énée. On conclut de l'*Ammonius* de Zacharie qu'il avait été, à Alexandrie, élève d'Ammonius Hermée, qui enseignait, vers la fin du cinquième siècle, la philosophie de Platon et d'Aristote. Ce qui est accessoire dans Énée, la destruction de la doctrine de l'éternité du monde, est une chose principale dans Zacharie ; la doctrine de la résurrection, qui est un point important dans Énée, n'est présentée par Zacharie que comme un point accessoire. Les arguments qu'apportent ces deux écrivains sont entièrement semblables dans l'un et dans l'autre ; tous deux appartiennent sans contredit à la même école de philosophie ; mais ils ne s'accordent point entièrement dans le fond de leurs pensées. Zacharie a encore moins d'originalité et de signification qu'Énée, mais il se rattache plus complétement que celui-ci à la doctrine de l'Église.

Dans un passage où Zacharie oppose la doctrine chrétienne à la doctrine païenne, il remarque avec raison que les philosophes païens, qui admettent l'éternité du monde, confondent par le fait la notion de Dieu avec la notion du monde, et attribuent à la créature ce qui ne convient qu'à Dieu (1). Toutefois, s'il est constant que Zacharie désignait l'éternel et l'immuable comme la propriété caractéristique de Dieu, qui lui convenait à lui-même ainsi qu'à tout être (2) ; si, de plus, il désignait l'être éternel comme une perfection de Dieu (3), on ne peut trouver que périlleuse cette application des notions

(1) *Ammon.*, 139, éd. Boiss.

(2) *Ib.*, 126.

(3) *Ib.*, 124. Il entre dans la manière de la preuve ontologique de considérer l'existence comme une perfection.

de l'entendement à l'idée de Dieu. C'est contredire, cela est clair, le principe que les catégories ne sont pas applicables à la notion de Dieu; et cependant Zacharie lui-même admet ce principe, et il s'en sert contre les manichéens, pour soutenir que Dieu n'a point de propriété, de rapports, et que l'on ne peut par conséquent rien lui opposer (1). En outre, Zacharie se trouve comme oppressé dans l'opposition que cette application présuppose entre le Créateur et la créature. Comme les philosophes païens objectaient que l'on ne peut concevoir Dieu oisif, que sa notion implique la bienfaisance, et qu'il doit toujours avoir fait le bien, c'est-à-dire avoir créé, Zacharie ne répondait pas seulement à cette objection, par le faux-fuyant que l'on ne peut être bienfaiteur sans avoir déjà fait le bien, de même qu'on ne peut être médecin sans guérir (2); mais, d'accord avec Énée de Gaza, Zacharie trouve encore nécessaire d'admettre la création de Dieu comme absolument éternelle, non point la création du monde sensible, mais du monde suprasensible, en sorte que, de fait, le monde suprasensible lui apparaît comme éternel (3). On doit avouer que la défense que Zacharie présente de la doctrine chrétienne contre la doctrine païenne, quelque supériorité qu'elle ait sur celle-ci, est cependant encore faiblement armée.

Il nous suffira, pour mettre cette proposition dans une

---

(1) *C. Manich.*, 428.

(2) *Ammon.*, 117.

(3) *Ib.*, 110; 141. Zacharie, de même qu'Énée, semble avoir conçu le monde suprasensible comme compris dans le λόγος divin. Sa doctrine de la Trinité se rattache à celle de Basile et de Grégoire de Naziance, qu'il prend en général pour maîtres. Pour lui, le λόγος est donc aussi le δημιουργὸς, et l'Esprit-Saint le τελειωτικόν. *Ib.*, 130.

pleine lumière, de développer quelques points de la doctrine de Zacharie. Il reproche aux païens d'avoir soutenu que le monde était éternel, et ne devait par conséquent pas périr, parce qu'il est ordonné par la bonté de Dieu; mais, si on interrogeait les païens au sujet des hommes individuellement, en vue desquels les choses temporaires ont principalement été créées, et n'ont pas été moins bien harmonisées, les païens ne sauraient que répondre, et ils admettraient patiemment leur contingence (1). Pour les combattre, Zacharie expose donc la doctrine de l'immortalité des hommes et de la résurrection des corps, à peu près comme Énée de Gaza : seulement il montre moins de penchant pour les doctrines d'Origène, qui, de son temps ou un peu plus tard, furent condamnées plus strictement que jamais (2). Rien de ce que Dieu a créé ne pouvait être absolument mortel ou soumis à un anéantissement sans fin. Le monde sensible est soumis à une destruction passagère pour le perfectionnement des êtres raisonnables, afin qu'ils ne souffrent pas une maladie perpétuelle. Par cette destruction de peu de durée, et par cette transformation du mortel en immortel, les êtres raisonnables doivent apprendre qu'ils ne sont pas immortels par la nécessité de leur nature, mais qu'ils le sont par pure grâce du Créateur; et par là ils sont conduits à fixer continuellement leurs regards sur leur bienfaiteur, à ne perdre jamais de vue le bien, la première et l'unique cause de toutes choses. Le Verbe

(1) *Ib.*, 139 sq.

(2) L'éternité du δημιουργικὸς λόγος est comprise par Zacharie tout extérieurement, 147 sqq.; et il ne parle point de la transformation du mal en bien par l'anéantissement de la matière. *Ib.*, 150.

créateur, qui produisit d'abord les créatures, est ensuite le créateur d'une nouvelle vie (1). Nous trouvons bien ici une lueur de concordance entre l'activité créatrice de Dieu et son activité réparatrice dans la vie future; mais, dans le fait, ce n'est qu'une lueur, puisqu'on ne voit apparaître là que d'une manière insuffisante l'activité continuelle de Dieu pendant notre vie. Zacharie reconnaît sans doute en Dieu le conservateur du monde; mais, afin de pouvoir combattre avec d'autant plus de vigueur les païens et leur doctrine de la création éternelle, par la doctrine de la création de rien, il ne veut, comme Némésius, rien savoir de l'unité essentielle de la création ni de sa conservation (2); et sa doctrine de l'efficace de l'Esprit-Saint en nous est même demeurée informe, sans développement, de peur d'enchaîner la liberté, qu'il regarde comme essentielle à la raison (3).

Ainsi nous trouvons que les platoniciens chrétiens ne surent se défendre que faiblement contre la philosophie païenne. La doctrine de l'Église renferme sans contredit des éléments de justification meilleurs que ceux que les chrétiens employaient; mais la doctrine de l'Église n'était en partie pour eux qu'une tradition morte, et la doctrine platonicienne qu'ils avaient préférée, sans se proposer de la suivre servilement, leur fournit plusieurs pensées qu'elle ne contenait pas, comme cela est surtout remarquable en ce qui touche la doctrine de l'éternité du monde suprasensible; cependant ils s'opposèrent au mélange de la philosophie d'Aristote avec celle de Pla-

(1) *Ib.*, 138; 141; 149.
(2) *Ib.*, 104.
(3) *Ib.*, 137.

ton, et parurent sur ce point plus libres de préjugés que beaucoup de néoplatoniciens de ce temps (1).

§ IV.

Jean Philopon.

La lutte des chrétiens platoniciens contre la doctrine d'Aristote ne put cependant point arrêter la propagation de l'aristotélisme. La plupart des commentaires que nous possédons sur les écrits d'Aristote sont du cinquième et du sixième siècle, et, parmi les commentateurs du philosophe de Stagyre, on compte des chrétiens. Déjà, au cinquième siècle, nous trouvons l'Arménien David, un des hommes qui se sont acquis l'estime par leurs efforts à répandre les sciences grecques dans l'Arménie; il fut élève, à Athènes, du néoplatonicien Syrianus, et il donna des interprétations des ouvrages d'Aristote. David écrivit non seulement dans la langue arménienne, mais encore dans la langue grecque, des commentaires à l'introduction de Porphyre sur les catégories d'Aristote, et surtout à la logique, ainsi qu'à quelques autres traités authentiques ou apocryphes du même philosophe (2). Mais, parmi les commentateurs chrétiens d'Aristote, aucun ne s'est acquis une plus grande gloire que Jean, qui se nommait lui-même le grammairien, et qui reçut, à cause de son ardeur au travail, le surnom de Philopon.

Jean Philopon était d'Alexandrie, et appartenait au

---

(1) *Ib.*, 123 sq.

(2) Voy. C. F. Neumann, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de David*. Par., 1829.

parti des monophysites, parmi lesquels, pendant leurs controverses contre l'Église orthodoxe, il se fit un nom. Mais, d'après ses œuvres théologiques, on voit qu'il doit toute sa valeur à sa connaissance de la philosophie, et à son habileté à manier les idées aristotéliciennes. Il tenait son instruction philosophique de cet Ammonius Hermée dont Zacharie avait également reçu des leçons; l'enseignement de son maître fut la base de plusieurs de ses commentaires. Quoi qu'il en soit, se plaçant au point de vue chrétien, il combatitt plusieurs des doctrines d'Aristote, ainsi que du néoplatonicien Proclus; et il fut réfuté par Simplicius, qui n'était pas beaucoup plus jeune, mais était un interprète plus instruit et plus profond d'Aristote. Cela caractérise assez exactement les temps où Jean apparut, où il déploya son activité, si l'on ajoute quelques points de controverse théologique, essentiellement propres pour la plupart à la première moitié du sixième siècle, mais inclinant déjà vers la seconde moitié (1). Dans ses interprétations,

(1) Une erreur très ancienne plane sur l'époque où a pu vivre Jean Philopon. Non seulement le récit qui l'impliqua dans la fable de la dispersion de la bibliothèque d'Alexandrie prolonge sa vie jusqu'à l'an 641; mais plusieurs renseignements tirés de ses propres écrits conduisent encore au même résultat. 1° *In phys. Arist.*, IV, fol. 2 *a*, se trouve indiquée une époque qui, d'après la rédaction de ce passage, se rapporterait à l'an 617. 2° Son *Hexémeron* est dédié, selon Phot., *Bibl. cod.*, 240, 526, Hæsch., à Sergius, patriarche de Constantinople (610-639 ap. J.-C.). Malheureusement, je ne puis pas même comprendre cet écrit; mais, dans Fabr., *Bibl. gr.*, X, 642, Harl., je vois que la dignité d'évêque se trouve dans la dédicace, mais non le lieu de l'évêché. Son *Diétète*, ouvrage où il expose surtout son trithéisme, aurait aussi, d'après Nicéphore, été écrit à la demande de ce même Sergius; je néglige ces renseignements et d'autres analogues fournis par Nicéphore,

verbeuses et peu ordonnées, d'Aristote, on reconnaît assez rarement le philosophe chrétien.

Nous trouvons dans Jean Philopon le même zèle à

---

parce qu'ils appartiennent à un temps trop postérieur pour avoir de l'importance. D'autres données sur les controverses théologiques de Philopon nous jettent à environ 50 ans plus loin. Les controverses contre les trithéistes, dont il est considéré comme le chef, se rapportent, pour le plus tard, à l'an 568, à l'époque du patriarche Théodose d'Alexandrie. Léont., *de Sect. act.*, V, 6, 641, Galland.; cf. Phot., *Bibl. cod.*, 24. Philopon écrivit contre Jean-le-Scolastique, patriarche de Constantinople, vers l'an 565, Phot., *Bibl. cod.*, 75. Il offrit plusieurs de ses ouvrages à l'empereur Justinien (565). Assermann., *Bibl. or.*, I, 613. S'il est déjà très peu probable que ces données puissent se concilier avec celles qui ont été citées plus haut, il est presque impossible d'accorder ces dernières données avec le passage *de Ætern. mundi*, XVI, 4, où il donne l'an 529 pour la date de sa vie. Cette date présente plus de garanties que celle qui se trouve dans le commentaire sur la physique, car l'une est écrite en toutes lettres dans l'édition imprimée, et l'autre est donnée en signes numériques. Enfin, il est absolument impossible de concilier ces dernières indications avec les relations de Philopon et des philosophes. Son maître Ammonius enseignait encore à Alexandrie avant la mort de Proclus (485). Son adversaire Simplicius émigrait déjà en 529, et partait pour la Perse avec les autres philosophes. La date de la Physique doit donc être fausse, et le Sergius auquel Philopon dédiait cet écrit ne peut avoir été le patriarche de Constantinople. Il y a aussi quelque chose d'invraisemblable en soi qu'une telle relation ait existé entre Philopon le trithéiste et un patriarche orthodoxe. Photius s'est évidemment trompé, et il a confondu avec le Sergius de Constantinople un Sergius qui, après la mort du fameux monophysite Sévère, arrivée l'an 539 ou 552, fut patriarche monophysite d'Antioche. Philopon avait dédié plusieurs livres à ce dernier. Voy. sur le monophysite Sergius Assermann, *Bibl. or.*, I, 613; II, 323, not. 1; 327 sqq. C'est vraisemblablement le même que Sergius l'Arménien, placé par Sophronius au nombre des trithéistes. Fabr., *Bibl. gr.*, VIII, 356.

combattre l'éternité du monde que dans les deux hommes considérés précédemment. Il continua la lutte contre les principes de Proclus dans un écrit développé, qui nous a été conservé en grande partie. Nous ne ferons sur cet ouvrage que peu d'observations, parce que ce sont à peu près les mêmes points, produits déjà avant lui, qu'il offre à la réflexion. Le plus grand nombre de ses principes est dirigé contre les platoniciens, qu'il ne lui était pas difficile de réfuter au nom de Platon lui-même. Il n'examina que passagèrement la doctrine d'Aristote, car il exprima l'intention de le réfuter dans un écrit spécial, en ce qui concernait l'éternité du monde (1). Ainsi, il se montre beaucoup moins épris de l'autorité des anciens philosophes que son adversaire; celui-ci s'efforce de soutenir la concordance de Platon et d'Aristote, et Jean Philopon met à découvert sans ménagement la diversité et la contradiction de leurs doctrines, nommément de celles des idées (2). Il prouve contre les platoniciens que la doctrine des idées ne favorise point l'éternité du monde, car cette théorie ne pose pas les idées en soi comme des prototypes qui doivent nécessairement avoir une copie dans le monde, mais elle leur suppose une essence indépendante de la copie (3). Philopon ne veut pas non plus reconnaître que les idées désignent autre chose que la pensée créatrice

(1) *De Ætern. mundi*, VII, 6; X, 5; XIII, 1.

(2) *Ib.*, II, 2. Philopon accuse Platon de plusieurs erreurs en physique comme en morale. *Ib.*, IX, 2 sqq. Il lui reproche souvent d'avoir cherché des accommodements en matière de théologie par crainte du peuple athénien. *Ib.*, 5; XVIII, 10. Mais il blâme aussi plusieurs points de la doctrine d'Aristote. *Ib.*, XIII, 14.

(3) *Ib.*, II, 3 sq.

de Dieu (1); c'est la réponse qu'il oppose à tous les arguments qui prétendent conclure de l'éternité du créateur à l'éternité du monde. Les pensées créatrices de Dieu ne s'appliquent pas seulement au passé et au présent, elles embrassent le temps tout entier; elles impliquent la providence de Dieu, qui s'étend sur toutes choses; et, tout comme il en résulte que les choses qui sont posées au fond des pensées créatrices ne sont pas contemporaines de ces pensées, de même il suit de là que le monde ne doit pas être éternel, parce que la pensée qui l'a créé est éternelle en Dieu (2). Tout réside en Dieu de toute éternité, mais seulement dans sa prescience; l'existence de ce qu'il produit n'augmente en aucune manière sa perfection (3). Nous voyons quel avantage Jean Pilopon retire de ce qu'il ne sépare point, comme ses devanciers, l'activité créatrice de l'activité prévoyante de Dieu. Il s'établit fermement dans la proposition d'Aristote, que Dieu meut le monde sans en être chargé en rien. La différence essentielle entre Dieu et le monde consiste en ce que l'un est changeant, l'autre immuable. Cette proposition, que nous trouvons souvent rapportée, surtout contre les néoplatoniciens, Philopon l'établit inébranlablement. Le monde, nous ne pouvons le nier, change dans ses parties, et ce qui change dans ses éléments ne peut pas être immuable; il subsiste comme tout uniquement par le rapport des parties (4). Mais ce qui

---

(1) *Ib.*, 5. Il est tombé du texte grec un numéro qui se trouve dans la table des matières.

(2) L. c.

(3) *Ib.*, IV, 16.

(4) *Ib.*, IX, 15. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐςὶ τὸ ὅλον καὶ πᾶν, ἢ ἡ τῶν μερῶν ἀπάντων πρὸς ἄλληλα σχέσις καὶ εἰς ταὐτὸν συνδρομή. Contrairement donc à l'unité interne de l'universel.

change n'est pas divin, ainsi que le reconnaît Platon; et, par conséquent, le monde est différent de Dieu (1). Si l'on demande à Philopon comment Dieu, dans son immutabilité, a pu commencer à former le monde, non seulement Philopon a recours à ce faux-fuyant que nous connaissons déjà, savoir, que Dieu a toujours été créateur quant à son énergie (2), et n'a pas changé en créant effectivement le monde; mais Jean met encore en œuvre, pour atteindre son but, les distinctions aristotéliciennes entre le mouvement et l'énergie. L'activité créatrice de Dieu n'est pas un mouvement, un changement, mais une énergie, c'est-à-dire une activité suprasensible, purement rationnelle, dans laquelle ne s'effectue aucun passage de l'un à l'autre, du même au différent, comme cela a lieu dans l'évolution physique où la faculté devient l'habileté. Celui qui a une puissance parfaite ne change pas lorsqu'il en fait usage. Et cela est vrai non seulement de Dieu, mais encore des créatures rationnelles, qui ne produisent quelque chose que par leur volonté (3). Ce mode d'explication, qui place sous une même conception l'activité divine et l'activité humaine, a cependant son danger. Philopon n'y échappa point absolument; décrivant la diversité de l'activité divine et de l'activité humaine, il les caractérise par ce que l'une a besoin d'instrument et est liée au mouvement, tandis que l'autre est exempte de ces conditions. Mais cela ne suffit pas encore à Philopon; il ajoute que nous ne pouvons admettre en Dieu aucune différence entre force et énergie (4). Ainsi, c'est encore devant l'essence trans-

(1) L. c.; *ib.*, XIII, 10.

(2) Il la nomme ἕξις, comme la vertu.

(3) *Ib.*, IV, 3 sq.; 9.

(4) *Ib.*, IV, 9. Κατὰ μηδὲν διαφέρειν ἐπὶ θεοῦ ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν.

cendante, inaccessible de Dieu, que s'arrête l'investigation; et nous, pour clore ce point, nous dirons que toutes les autres distinctions que Jean Philopon emprunte à Aristote, et qu'il avait rejetées d'abord comme insuffisantes, sont reprises par lui à la fin. Au reste, en les employant, Philopon n'a fait que montrer son penchant à appliquer les idées de la philosophie aristotélicienne à l'investigation du divin.

Philopon est plus heureux dans l'usage de son principe, lorsqu'il aborde l'idée du monde et des choses du monde. Il s'en réfère alors simplement à ce que le monde changeant n'est pas éternel, parce qu'il ne peut être égal à sa cause. Ce n'est point parce que Dieu a voulu le priver de quelque chose que l'éternité ne convient point au monde, mais c'est parce que l'effet ne peut pas être adéquate à sa cause : autrement Dieu se serait produit lui-même, et ce qui ne devient pas serait devenu (1). Mais, se rattachant à la philosophie d'Aristote, Philopon rencontre encore une difficulté, qui découle de sa doctrine de la matière. Tout progrès, soutenait Aristote, suppose une matière où s'effectue la forme, et la matière ne peut pas être devenue progressivement, car elle ne pourrait alors procéder que d'une autre matière. Or, Jean Philopon ne sait rien opposer à cette difficulté; il se contente de prendre l'idée de la matière dans un sens plus restreint que son maître; il rejette le principe que tout ce qui devient doit procéder d'une matière; il cite l'existence des créatures immatérielles et prouve que tout n'a pas besoin de la matière pour devenir. De même l'âme raisonnable, bien que devenue par le fait de Dieu, est pourtant simple et sans matière. De

(1) *Ib.*, I, 4.

telle façon que, d'un côté, la notion de matière est limitée au corporel, et que, de l'autre, il est présupposé que l'âme raisonnable est séparable du corps. En ce qui touche le premier point, Philopon cherche à montrer qu'une matière sans corps est impossible (1); il s'appuie principalement sur ce que nous considérons la matière comme une œuvre de Dieu, lorsque nous accordons qu'il est cause et principe de toutes choses; mais si la matière est l'ouvrage de Dieu, elle est devenue, et elle doit résulter à son tour d'une matière, et ainsi à l'infini, ce qui contredit même les principes d'Aristote. La matière ne doit donc émaner de rien. Philopon ajoute à ses principes que la matière, en général, désigne un simple rapport, car elle est seulement par la forme; que, de plus, elle ne peut pas être sans la forme, car la proportion ne peut être conçue sans ce avec quoi existe le rapport (2).

Nous voyons par là que Jean Philopon ne craint pas de perfectionner à sa manière les conceptions d'Aristote partout où elles lui semblent contredire les principes chrétiens; mais il est certain qu'il n'était pas aussi facile de transformer le système entier des idées aristotéliciennes que de le modifier sur quelques points particuliers; il était difficile de mettre de côté les erreurs qui s'étaient introduites dans une masse d'idées aussi considérable que celles qu'offrait la philosophie d'Aristote, et qui menaçaient les doctrines chrétiennes. Et la capacité intellectuelle de Philopon, à en juger généralement par ses écrits, ne paraît nullement suffisante pour entreprendre un pareil travail. Nous sommes d'autant plus disposés à ajouter foi aux documents qui relatent les hérésies de

(1) *Ib.*, XI, 1 sqq.
(2) *Ib.*, XI, 1; 9; 10; XII, 1.

Philopon, que, examinant ses écrits, nous voyons combien, malgré la conscience de sa situation oscillante entre Aristote et la doctrine de l'Église, il a résisté à des assertions extrêmement téméraires et éloignées de l'opinion commune. Nous voyons surtout que par ses vues sur l'âme humaine et par l'usage qu'il avait fait des conceptions aristotéliciennes de la forme et de la matière, il avait soulevé une grande opposition. Sans doute, il n'était pas porté, comme Aristote, à considérer l'âme comme une pure forme ; elle n'était plutôt pour lui qu'une substance dans le sens strict du mot, et il défend même l'immortalité de l'âme contre l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodisias, qui avait soutenu qu'Aristote regardait l'homme comme mortel (1). Mais il va plus loin, et divise l'homme en plusieurs substances ; il distingue, d'après Aristote, plusieurs espèces d'âmes : ainsi, l'âme végétative, l'âme animale, et l'âme raisonnable ; il trouve dans chacune de ces âmes une substance particulière, en sorte que réellement notre âme est composée de trois âmes. Elle n'est considérée comme une seule âme que parce que les trois âmes sont dans une harmonie, une sympathie constante l'une avec l'autre, et parce que l'âme raisonnable se sert des deux autres comme d'instruments : c'est ainsi absolument que nous considérons le corps et l'âme comme une unité, bien qu'ils ne soient pas un réellement (2). Philopon

---

(1) *In Arist. de anima*, A fol., 3 a.

(2) *Ib.*, fol. 2 b. Λέγω γάρ, ὅτι ὥσπερ ἑνωθεῖσα ἡ ψυχὴ τῷ σώματι τούτῳ δοκεῖ μὲν ἕν τι πρᾶγμα ποιεῖν, κατὰ ἀλήθειαν δὲ οὐχ ἕν τί ἐστιν, οὕτω τῇ τε ἀλόγῳ καὶ τῇ φυτικῇ συνημμένη μίαν μέν τινα συνέχειαν ποιεῖ διὰ τὴν συνάφειαν· ἐξῆπται γὰρ προσεχῶς τῆς μὲν λογικῆς ἡ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φυτική, διὰ δὲ τὴν γινομένην ἐκ τῆς συνα-

attribue non seulement l'immortalité à l'âme raisonnable, mais encore aux deux autres espèces d'âmes, et il construit une théorie spéciale pour montrer comment l'âme dépourvue de raison, l'âme animale continue de vivre après la mort, parce qu'elle n'est point séparable du corps; comment l'âme raisonnable passe dans un corps spirituel plus délié pour recevoir son châtiment et être purifiée; car si elle a besoin d'un corps pour agir comme pour souffrir, elle n'a cependant pas besoin de ce corps compacte, qui n'est nécessaire qu'à l'existence des âmes végétatives (1). Deux points de cette théorie seront pour nous l'objet d'observations spéciales : d'abord, elle présuppose comme nécessaire, pour la création dénuée de raison, l'harmonie de la matière et de la forme, mais elle en sépare absolument l'existence des âmes raisonnables; puis elle applique le corps spirituel d'une tout autre matière que Philopon avait coutume de le comprendre selon la doctrine chrétienne.

C'est à cette même théorie que se rattache l'hérésie attribuée à Philopon touchant la résurrection. Que l'âme raisonnable prenne dans une autre vie un corps spirituel, il ne peut pas y croire naturellement, parce qu'un tel corps peut convenir aux âmes destituées de raison, mais non aux âmes raisonnables. Le corps naturel doit périr, et ne peut être ressuscité, parce que la forme n'est pas inséparablement liée à la matière. C'est de ce point que Jean Philopon paraît avoir tracé son horizon.

φείας ταύτης συμπάθειαν μίαν φαμέν· καὶ ὅτι ὡς ὀργάνοις κέχρηται ταῖς ἄλλαις δυνάμεσιν ἡ ἄλογος (l. λογική).

(1) *Ib.*, fol. 4 b sq.; cf. Phot., *Bibl. cod.*, 240, 528 Hœsch. Μηδὲ τὰς ἀλόγους ψυχὰς συγκαταβεβλῆσθαι τοῖς σώμασι, καίτοι χωρὶς σωμάτων μὴ δυναμένας εἶναι.

Avec la forme de notre corps, prétendait-il, la matière elle-même tombera en dissolution ; puis, nos âmes, dans une création nouvelle, revêtiront des corps nouveaux et impérissables (1). Cette déviation de la doctrine de l'Église est d'autant plus significative, qu'elle paraît plus positivement résulter de la doctrine qui a déjà été exposée, et que Jean Philopon partageait avec les néoplatoniciens, savoir, que les âmes raisonnables étaient pures de tout péché et exemptes de tout châtiment. Nous trouvons aussi dans Philopon l'opinion constatée déjà dans Énée de Gaza et dans Zacharie de Mitylène, que le monde sensible n'est point contemporain du monde suprasensible (2) ; et Jean Philopon a encore ceci de commun avec ces hommes, qu'il considère la réparation des choses comme une création toute nouvelle ; il fait même un pas de plus qu'eux, puisqu'il reconnaît le germe de la nouvelle création dans l'ancienne, et qu'il imagine, ce semble, le corps renouvelé comme le même corps en essence, qui existait auparavant sous une forme plus imparfaite.

Il est encore une autre hérésie qui est reprochée à Jean Philopon, c'est le trithéisme (3). L'histoire de cette opinion hérétique est fort obscure. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle soutient le rapport le plus intime avec

(1) Timotheus, *de Recept. hær.*, 10. *In Cotelerii eccl. Græc. monum.*, III, 414 sq. Cf. Phot., *Bibl. cod.*, 21-23.

(2) Phot., *Bibl. cod.*, 240, 528. Τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν μηδὲ τῷ ἰδίῳ συνυποστῆναι σώματι· τὸ μὲν γὰρ ἐκ γῆς, ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν θειοτέρας ὑπὸ θεοῦ μετέσχε γενέσεως.

(3) Comparez *Jean Philopon*, *Dissertation sur l'histoire des dogmes*, par F. Trechsel, dans les *Études et critiques de théologie*, 1835, 95 sq.

la propagation de la philosophie d'Aristote, et, en cela, elle se rattache encore à une autre époque. D'après les données qui semblent les plus exactes, ce ne fut pas Jean Philopon, mais un autre aristotélicien, Jean Ascusnaghès, à peu près son contemporain, qui fut l'auteur de l'hérésie en question; Jean Philopon n'eût fait que la propager par ses écrits, et plus tard il en eût été regardé réellement comme l'auteur (1). D'après les fragments de Philopon, cette opinion hérétique fût provenue de l'application imprudente de la philosophie d'Aristote à la doctrine de l'Église, ainsi que nous avons déjà vu Philopon appliquer cette philosophie sur d'autres points. La langue ecclésiastique touchant la trinité avait été rattachée à la doctrine platonicienne des idées; et Philopon comprenait l'unité de Dieu comme une essence ou une substance qui renfermait en soi trois hypostases ou personnes. Dans ce langage, on pouvait soutenir la trinité ou l'unité avec une vérité et une convenance égales, car la doctrine platonicienne affirmait la vérité et du général, c'est-à-dire de l'unité, et du particulier, c'est-à-dire de la trinité. Mais, d'après la doctrine d'Aristote, le général n'avait qu'une signification subordonnée et n'était pas conçu comme substance dans le sens propre, car ce n'étaient que les individus qui étaient proprement des substances. En suivant cette doctrine d'Aristote, et en conservant les expressions de la doctrine de l'Église, l'unité de Dieu ne devait plus conserver qu'un sens accessoire, tandis que les trois personnes étaient considérées comme les véritables substances. Philopon ne craignit pas d'avancer que la nature une de la divinité n'était rien autre chose que la notion générale résultant des personnes particulières,

(1) Barhebræus ap. Assemann., *Bibl. or.*, II, 328 sq.

notion qui naîtrait de ce que nous faisons abstraction par la pensée de la particularité de chaque personne (1). Ce procédé rappelle l'esprit dans lequel Philopon divisait l'homme en deux parties, le corps et l'âme, puis l'âme en trois âmes séparées. Si cette doctrine ne ramena point pleinement au polythéisme, cela tint à ce que l'on conserva une notion, mais une notion bien obscure, de l'unité de Dieu; de même que l'unité du corps et de l'âme était affirmée selon une notion très mystérieuse.

L'usage de la philosophie aristotélicienne a donc conduit à plusieurs hérésies; mais toujours est-il que plus tard l'exposition de la doctrine ecclésiastique y gagna. On ne se servait plus des théories d'Aristote extérieurement; on n'appliquait plus seulement la forme des conceptions et des conclusions, pour se prémunir contre des déviations de la doctrine de l'Église telles que celles où était tombé Jean Philopon. Les écrits de Jean eurent sans doute pour influence immédiate de faire reconnaître aux monophysites l'autorité d'Aristote dans les recherches scientifiques, et de le faire honorer à ces philosophes, ainsi qu'on le leur a reproché (2), comme un saint, comme un treizième apôtre. Mais, dans l'Église orthodoxe, ce fait ne resta pas sans imitation. Les Commentaires que Jean Philopon avait composés sur les écrits d'Aristote furent, malgré de nombreuses hérésies, puissamment utiles, ainsi que d'autres ou-

---

(1) Ap. Joh. Damasc., *de Hær.*, 104, éd. Lequien. Τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος;

(2) Dans un écrit qui se trouve dans les œuvres de Jean de Damas, *contra Jacobitas*, 399.

vrages analogues d'aristotéliciens païens; et nous verrons plus tard, dans Jean de Damas, une application de la philosophie d'Aristote à la systématisation des doctrines de l'Église. Mais évidemment la vie interne de la religion pouvait aussi peu gagner à cet usage des doctrines philosophiques que le perfectionnement philosophique de la doctrine de l'Église; et nous avons déjà dit plus haut comment de la manière extérieure de comprendre la foi ecclésiastique était sorti le mysticisme qui, en ce temps, s'éleva avec un grand succès, et convint si bien à l'esprit du siècle, que bientôt il se fit reconnaître sans conteste comme corollaire de la doctrine même de l'Église; bien plus, il en fut accueilli comme le complément (1). Aussi allons-nous l'examiner avant de mettre sous les yeux la conclusion de la doctrine de l'Église en Orient.

§ V.

Le faux Denys l'aréopagite.

En aucun temps le mysticisme n'a disparu de l'Église chrétienne; ce n'est que par suite des élans scientifiques qu'il y a été vaincu. Mais comme ces élans n'ont jamais été la parfaite expression de l'esprit saint et directeur de l'Église, de même aussi l'appréhension de traiter scientifiquement les dogmes, appréhension qui est le fondement du mysticisme, n'a jamais disparu de l'Église. Seulement le mysticisme ne s'est pas toujours élevé avec une égale force, il ne s'est pas toujours

(1) Déjà Jean Philopon cite Denys l'aréopagite avec les plus grands éloges.

exprimé avec une conscience parfaitement éclairée. Il dut reparaître en scène tant que le développement de la doctrine ecclésiastique s'accomplit avec la certitude de son succès, et fut soutenu par les forces les plus fraîches de l'Église. Mais, en ces temps, à côté des élans dogmatiques, s'élevaient des doutes, qui naissaient des opinions rejetées, ou cherchaient une satisfaction, contrairement à la formule de la doctrine, dans une contemplation intime sans développement. Le gnosticisme, et les doctrines des Pères Alexandrins, surtout d'Origène, formèrent la tradition du mysticisme postérieur. Mais, comme l'évolution de la doctrine de l'Église commençait à se ralentir, la conscience de ce qu'il y avait d'insuffisant dans les propositions de cette doctrine dut apparaître plus clairement; et le temps était venu enfin où les doctrines mystiques pouvaient s'avancer au grand jour, pouvaient marcher à l'égal de la doctrine de l'Église.

L'apparition du mysticisme se lie, comme nous l'avons déjà remarqué, au développement de la vie monacale, surtout telle qu'elle était pratiquée en Orient. Déduire ces phénomènes l'un de l'autre, cela satisferait aussi peu que de les justifier historiquement : car ils se sont manifestés chacun à part (1); et pourtant ils se rattachent à un principe commun. Nous avons déjà vu que la séparation de la vie monacale du reste de l'Église résultait essentiellement de ce qu'avec l'extension de la communion chrétienne la sévérité des premières mœurs ne s'était point maintenue, n'avait point résisté aux séductions mondaines, et qu'on avait été forcé, par

(1) Denys l'aréopagite n'assigne même au monachisme qu'un degré inférieur dans la hiérarchie ecclésiastique. *Ep.* 8, 1 sq. et ailleurs.

conséquent, de chercher dans une sphère plus étroite une vie plus profondément sainte. Le même instinct qui présidait à cette séparation dans la pratique agit dans le théorétique. Lorsque la doctrine de l'Église se fut développée, et fut devenue le domaine public des croyants, on aspira à une foi plus profonde que la foi générale et vulgaire : la foi commune parut d'autant plus insuffisante aux esprits ardents qu'elle était plus accessible aux intelligences superficielles.

De plus, la philosophie païenne, en pénétrant toujours plus profondément parmi les païens, dut offrir un élément au doute et, par conséquent, au mysticisme. Par là il est clair que le mysticisme offre surtout des rapports avec la philosophie néoplatonicienne. Nous pourrions trouver déjà dans Eunomius, dans Grégoire de Nysse et ses contemporains, un penchant au mysticisme. Mais ce penchant devait croître peu à peu, tout comme la pensée philosophique dut reparaître après l'élaboration de la doctrine ecclésiastique. Nous pouvons suivre les traces du mysticisme assez loin. Déjà, dans la seconde moitié du quatrième siècle, s'était formée une secte extravagante de moines, qui est connue sous le nom de secte des Euchites; cette secte se maintint des siècles durant, et suivit une direction positivement mystique (1). Entre autres phénomènes analogues, nous trouvons, à la fin du cinquième siècle, parmi les monophysites, un mystique non moins extravagant, le fou Sudaili (2). Ce furent aussi les monophysites qui, vers l'an 532, s'appuyèrent les premiers sur les écrits du faux Denys l'a-

(1) Voy. Néander, *Histoire de l'Eglise*, II, 514 sqq.

(2) *Ib.*, 1181 sqq. Il est comparé à Hiérothée, sur lequel Denys l'aréopagite s'appuie souvent.

réopagite, écrits qui furent connus à cette époque, et qui, malgré des doutes nombreux sur leur authenticité, trouvèrent un accueil général parmi tous les partis chrétiens, et furent, pendant plusieurs siècles, la principale source des doctrines mystiques.

L'auteur de ces écrits fut évidemment un imposteur, dont l'intention était de jouer un personnage ; pour atteindre son but, but pieux au fond, il se crut autorisé à imaginer une tradition secrète de la doctrine ecclésiastique. Mais il s'agirait de décider quel fut l'auteur des différents écrits qui portent en tête le même nom, car ils sont tous composés dans le même esprit et dans le même style boursouflé. Or, parmi les hommes que l'histoire connaît, il n'en est aucun que nous puissions considérer avec quelque vraisemblance comme l'auteur de ces écrits. Quel qu'il soit, cet auteur n'a pas ambitionné la gloire ; il a voulu propager des vues, qu'il a développées à peu près systématiquement, et dans lesquelles il se préoccupait moins de la doctrine du christianisme que de l'essence de la religion. L'époque à laquelle ces écrits ont été connus n'est, ce semble, pas éloignée du temps où ils furent composés (1). Ils appartiennent complétement à

---

(1) L'opinion établie par Baumgarten-Crusius (*Opusc. theol.*, 261 sqq.), que l'auteur de ces écrits les a composés dans le troisième siècle, pendant que régnait encore la lutte contre les gnostiques (277), cette opinion, je ne puis la partager. Suivant Baumgarten-Crusius, la tendance de ces écrits est surtout dirigée contre les gnostiques ; mais le gnosticisme, que notre auteur inconnu traite légèrement plutôt qu'il ne la combat, est la doctrine de l'Église. Entre sa doctrine de l'émanation et la doctrine gnostique, je ne trouve pas la différence essentielle que Baumgarten-Crusius admet. Mes raisons pour rapporter ces écrits au plus tôt à la fin du cinquième siècle sont tirées de l'exposition de la doctrine.

la sphère de pensées dans laquelle tourne cette Histoire; mais ils décèlent au fond une telle puissance créatrice, que nous ne pouvons croire que l'auteur ait pu avoir de pareilles représentations dans le temps où elles furent répandues.

L'intention principale des écrits dont nous parlons, c'est incontestablement de placer en face du culte établi et de la doctrine de l'Église, une autre religion secrète, qui, sans exclure la première religion, la traitât cependant en inférieure. L'auteur inconnu de ces écrits se considère comme un initié aux mystères divins, et il exhorte ceux qui participent avec lui à ces mystères à ne point les divulguer à la foule. Ces mystères peuvent sans doute être exprimés, mais ce sont pures énigmes pour les ignorants (1). On est surpris de trouver que le faux Denys compte parmi la foule profane les hommes qui aspirent à la connaissance de Dieu : il oublie que Dieu s'est caché dans les ténèbres (2). Tout effort pour connaître Dieu lui semble sans valeur, et ne convient nullement aux élus. Les élus doivent reconnaître plutôt qu'ils n'ont qu'à alléger leurs pensées et leurs aperceptions, s'ils veulent participer à Dieu. Toute pensée ne s'élance que vers l'être, et Dieu est au-dessus de l'être (3). Toute pensée humaine n'est en vérité qu'une erreur, si on la compare avec la substance de l'aperception divine (4). Encore cette aperception (νόησις), nous devons

---

(1) *De Div. nom.*, 1, 8; *de Cœl. hier.*, 2, 2.

(2) *De Myst. theol.*, 1, 2. Οἰομένους εἰδέναι τῇ κατ' αὐτούς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ.

(3) *De Div. nom.*, 1, 4; 4; 2, 3; 4, 3.

(4) *Ib.*, 7, 1. Πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐςι κρινομένη πρὸς τὸ ςαθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων.

l'attribuer à Dieu ; Dieu n'est ni la vérité ni l'erreur ; il n'est rien de ce qui est ni de ce qui n'est pas ; il est élevé au-dessus de tout lieu, et l'on pourrait le nommer *ce qui échappe à toute opposition*, si l'on pouvait lui donner un nom (1). Il nous faut abandonner toute vérité aperçue par l'intelligence, nous séparer de nous-mêmes, et nous ensevelir dans l'obscurité du non-être, pour approcher du mystère, du silence de Dieu (2). Denys ne se contente pas de proclamer le Dieu caché ; il ne lui suffit pas de l'appeler Dieu : il le nomme l'archi-Dieu (3). Il ne veut pas qu'on le désigne par les noms de parfait, de très parfait, mais de supraparfait (4). Non seulement Dieu est ineffable et inintelligible, mais il est encore supra-ineffable et supra-inintelligible (5). Nous ne connaissons que ses puissances ; dans la création du monde, il ne s'est pas révélé, mais voilé, puisqu'il a jeté toutes ses créatures autour de lui, comme un voile qui nous le cache (6). Il faut distinguer le sommeil et la veille de Dieu ; dans le sommeil, Dieu est en soi, essentiellement : c'est là le mystère, l'abstrus de son essence ; dans la veille de Dieu, nous avons le symbole de la Providence divine et de sa surveillance sur toutes choses (7) : alors il ne trahit pas son mystère, mais Dieu est, pour ainsi parler, hors de lui-même. Ainsi, voilà le faux Denys qui

---

(1) *De Myst. theol.*, 5 ; *Ep.*, 1.

(2) *De Myst. theol.*, 1, 1 sq. ; *de Div. nom.*, 4, 2 ; 22.

(3) *De Div. nom.*, 2, 10 ; 13, 3.

(4) *Ib.*, 13, 1.

(5) *Ib.*, 2, 4.

(6) *Ib.*, 2, 7 ; *Ep.*, 9, 2.

(7) *Ep.*, 9, 6. Θεῖον ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ Θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ τῶν προνοουμένων · ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν.

contredit ouvertement toute doctrine, prétendant nous conduire à la connaissance de Dieu, soit par l'investigation immédiate de sa notion, soit par la contemplation de ses œuvres et de son efficace dans le monde. La nature sceptique de la pensée de Denys est hors de doute. On conçoit aussi son indifférence pour toute doctrine, pour toute polémique, même contre les païens. Il lui suffit de posséder Dieu : c'est déjà pour lui avoir renversé une erreur (1); quant à connaître ce qui est Dieu, Denys pense que, sous tous les rapports, c'est chose impossible.

Puisque Denys rejette la voie de la connaissance pour arriver à Dieu, il lui faut atteindre le même but par un autre chemin. Mais il n'est pas facile de démêler, à travers ses assertions, la route qu'il indique. Le culte pratique de Dieu, soit par les œuvres de la vie, soit par les exercices de religion, n'a pas plus de valeur pour Denys que la connaissance (2). Il laisse subsister tout cela; il se rattache, dans sa doctrine, aux formules ecclésiastiques, et il conserve les cérémonies sacrées. Mais tout cela est, suivant lui, extérieur, et inférieur surtout aux initiations du culte secret. Il distingue la tradition publique, qui a été donnée par l'Écriture, et une tradition secrète, qui ne prouve pas, qui n'enseigne pas comme la première, mais qui agit par initiation, et fait pénétrer l'esprit en Dieu (3). Mais, d'un côté, il ne peut pas nier que la tradition secrète ne parle de Dieu que par

(1) *Ep.*, 6; 7, 1 sq.

(2) *Ep.*, 6, où θρησκεία et δόξα sont associées l'une à l'autre.

(3) *Ep.*, 9, 1. Δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσαγωγίαις. *De Eccl. hier.*, 1, 4.

symboles comme la tradition publique (1); et, d'un autre côté, il autorise la vénération pour l'Écriture sacrée, dont il estime les maximes autant que la tradition secrète elle-même (2). On ne peut méconnaître que cela n'a pas beaucoup de conséquence pour les traditions sacrées; que l'intelligence des symboles sacrés est surtout importante, si nous voulons comprendre le sens des doctrines mystiques de Denys. Évidemment son scepticisme a pour base une doctrine positive, car toute négation est précédée d'une affirmation : sans affirmation, Denys ne serait point parvenu à expliquer les symboles sacrés.

D'après les raisons qu'il allègue contre la connaissance de Dieu, on voit ce qu'il a proprement en vue. Il admet deux routes pour parvenir jusqu'à la pensée de Dieu : l'une de ces routes est l'affirmation, l'autre est la négation. La première va de haut en bas, résolvant l'unité dans sa multiplicité; l'autre va de bas en haut, réunissant le particulier et le tout (3). Mais un caractère très significatif de la pensée de Denys, c'est qu'il préfère la voie de la négation à la voie de l'affirmation (4). C'est, suivant lui, un prescript de la tradition secrète de regarder comme vrai tout ce qui est nié de Dieu, comme inconvenant et faux tout ce qui en est affirmé. Et il conclut qu'il vaut mieux représenter Dieu dans des symboles de dissemblance que de ressemblance, car ces derniers ne donnent

(1) Ll. cc.

(2) *De Div. nom.*, 2, 2. Ses interprétations symboliques se rattachent presque toutes à l'Écriture-Sainte.

(3) *Ib.*, 1, 4; 13, 3; *de Myst. theol.*, 2; 3; *de Cœl. hier.*, 2, 3; 15, 1.

(4) *De Div. nom.*, 13, 3.

lieu qu'à des illusions (1). Cette assertion s'accorde pleinement avec cette autre, que Dieu lui-même est considéré comme le non-être, que notre pensée ne saisit que par l'abstraction de tout être; elle s'accorde avec cette autre encore, que nous ne pouvons reconnaître que privation en Dieu, puisqu'il n'y a véritablement de bon et de beau que ce qui existe en dehors de toutes choses (2). Par là toute opposition est réellement fondue en Dieu, le bien et le mal même sont unis en lui: car le mal n'est que le non-être. Mais le mal n'est pas en Dieu comme mal et comme non-être, mais comme bien et comme être. Dieu connaît le mal en tant que bien (3). Ici, nous devons faire remarquer que notre intelligence ne connaît pas les choses dans leur vérité, et qu'elles sont souvent tout l'opposé de ce qu'elles paraissent être à notre entendement borné. Mais, en réalité, nous nous instruisons beaucoup plus par là; nous voyons que notre esprit est capable de connaître quelque chose de Dieu, puisqu'il aperçoit en lui l'unité de tous les contraires. Quelque effort que le faux Denys ait fait pour éloigner de ses doctrines sur Dieu toutes les conceptions de l'entendement, toutes ses affirmations et toutes ses négations résultent toujours de la notion que Dieu est le principe suprême de toutes choses, est une unité. Nulle dualité ne peut être un

(1) *De Eccl. hier.*, 2, 3. Εἰ τοίνυν αἱ ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταπάσεις ἀνάρμοςοι, τῇ κρυφιότητι τῶν ἀπορρήτων οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐςιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. *De Myst. theol.*, 2.

(2) *De Div. nom.*, 4, 7. Τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ· τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν Θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὕμνηται. *Ib.*, 10; 20.

(3) *Ib.*, 19; 30.

principe ; l'unité doit être le fondement de la dualité (1). Otez l'unité, et tout est détruit (2). Sans doute, l'auteur supposé de ces écrits comprit que l'unité de toutes les oppositions impliquait une multiplicité aussi bien que l'unité en soi ; mais dans les choses divines, les unifications s'élèvent et règnent sur les séparations (3).

La conséquence la plus directe de tout cela, c'est que le chemin par lequel nous arrivons à la communion avec Dieu, et qui est estimé d'un plus haut prix que le penser et le connaître, est le chemin de l'union (4). Mû par la même idée, il nomme ce chemin l'amour, l'amour divin, lequel est extatique : car il ravit le sujet aimant à lui-même, et il le confond avec l'objet aimé (5). Ce n'est point la méditation ou la connaissance, mais la passion, le pâtir, qui nous unit à Dieu par une sympathie mystique (6). Il est bien entendu que cet amour mystique est fort différent de l'amour pratique au moyen duquel saint Augustin et les anciens Pères de l'Église prétendaient nous conduire à la connaissance de Dieu. Ni la raison théorétique ni la raison pratique ne sont capables d'atteindre l'Être suprême.

Si nous voulons avoir l'intelligence claire de ce que

---

(1) *Ib.*, 4, 21.

(2) *Ib.*, 13, 3.

(3) *Ib.*, 2, 11.

(4) *Ib.*, 1, 1. Κατὰ τὴν χρείττονα τὴν (l. τῆς) καθ' ἡμεῖς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν. *Ib.*, 4, 11, Ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γινομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώςοι ταῖς τοῦ ἀπροςίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ.

(5) *Ib.*, 4, 10 sqq. ; 13. Ἔςι δὲ καὶ ἐκςατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραςάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.

(6) *Ib.*, 2, 9. Οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα.

Denys entend par l'union et l'amour, il nous faut pénétrer un peu plus avant dans ses convictions, qui étaient la base de son scepticisme sur toute science. Ces convictions s'appuient sur la doctrine de l'émanation, et se rattachent au néoplatonisme; mais, chez Denys, les degrés de l'émanation ont conservé une signification chrétienne. L'amour de Dieu, suivant lui, est extâtique, comme notre amour pour Dieu; sa bonté surabondante n'a pas pu demeurer sans manifestation, et alors il s'est produit hors de lui-même, il est devenu pratique, il a laissé sortir l'être de son sein. Dieu sort de lui-même dans ses effluves, et il n'en sort pas (1): car il reste l'unité de toutes les oppositions, l'unité qui embrasse en soi toute multiplicité. Les anciens symboles sont de nouveau mis en usage: Dieu se répand à cause de son excès de plénitude; il rayonne au-dehors comme la lumière; alors les esprits raisonnables, lesquels procèdent de Dieu, reçoivent la puissance de déverser hors d'eux, comme d'une source, leur plénitude dans les âmes, qui forment le deuxième degré des émanations; les âmes ont également la faculté de produire par elles les émanations subséquentes (2). De ces émanations successives naissent la hiérarchie céleste, que le faux Denys décrit comme un ordre d'anges; une révélation des anges

(1) *Ib.*, 4, 10 fin. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι. *Ib.*, 13. Ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. — — Πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. De même une immanence des émanations est posée en Dieu *de Myst. theol.*, 3.

(2) *De Div. nom.*, 4, 2; 13, 1.

nous la fait connaître (1). A la hiérarchie céleste se rattache la hiérarchie du monde, la hiérarchie de l'Église, qui est considérée comme une analogie, une copie de la hiérarchie céleste ; et cette hiérarchie ecclésiastique est nécessaire, car ce sont les images sensibles qui nous conduisent à la vérité suprême (2).

Si nous demandons pourquoi ces degrés doivent être admis dans les effluves, la doctrine de l'émanation répondra que la bonté divine ne peut pas se communiquer à tous les êtres de la même manière (3). C'est un principe, que l'effet ne peut être parfaitement égal à la cause, qu'il doit lui être inférieur, qu'il n'en représente que l'image (4) ; et c'est d'après ce principe qu'il faut juger le rapport de l'émanant à l'émané : on reconnaîtra que Dieu ne peut pas communiquer complétement, parfaitement sa perfection. Quant à l'objection que toute impossibilité est contradictoire avec la toute-puissance de Dieu, l'Aréopagite y répond en disant qu'il pose comme une propriété essentielle de Dieu de ne pouvoir point l'impossible (5). Pour montrer la progression, dans laquelle Dieu se communique, comme une chose nécessaire, Denys invoque la notion de justice distributive,

(1) *De Cœl. hier.*, 6, 1. De nouveaux ordres d'anges sont admis, § 2, et forment trois triades; les descriptions s'en trouvent dans les chapitres suivants.

(2) *Ib.*, 1, 3. Les fonctions des liturgiens, des prêtres et des hiérarques, sont très clairement distinguées les unes des autres, *de Eccl. hier.*, 6 cont., 3, 5.

(3) *De Div. nom.*, 4, 20.

(4) *Ib.*, 2, 8. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.

(5) *Ib.*, 8, 6.

que nous avons constatée aussi dans saint Augustin. Dieu est juste, puisqu'il départit à chaque ordre de choses sa mesure selon sa valeur, et assure ainsi à chaque chose son existence individuelle (1). Tout doit participer de l'être unique, mais la balance divine pèse à chaque chose son lot selon son mérite (2). A cette notion de justice divine, Denys rattache, à peu près comme saint Augustin, la notion de la bonté et de la beauté de Dieu (3).

Si nous examinons les conséquences de cette doctrine de l'émanation, nous verrons alors ce qu'il faut entendre par l'union du faux Denys. Dans l'ordre descendant des effluves, tout degré est lié par sa nature à la mesure d'être qu'il a reçue. Il n'est capable que de cette mesure, et c'est suivant elle qu'il sent l'action des puissances supérieures dont il est émané, et qu'il reçoit la révélation du divin qui lui convient. Sans doute, la liberté est départie aux hommes, mais non point une liberté qui puisse mettre obstacle à l'activité des puissances supérieures dans les hommes (4). La mesure de

---

(1) *Ib.*, 8, 7; 9. Αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα.

(2) *De Eccl. hier.*, 1, 2. Μετέχουσι δέ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν.

(3) *De Div. nom.*, 4, 7.

(4) *De Cœl. hier.*, 9, 3 sqq. On ne peut pas s'attendre sur ce point à une grande rigueur logique : on n'en trouve dans aucune doctrine des émanations ; et, de plus, chez Denys, la notion de liberté est aussi indéterminée, aussi vague que dans toute l'Église grecque en général. La liberté est présupposée, mais elle a dans le système de Denys des limites qui ne sont pas nettement établies.

notre âme nous est donnée par notre position dans le monde, par notre rang dans la suite descendante des effluves ; et ce n'est qu'en nous attachant à cet ordre naturel de l'existence que nous pouvons participer à Dieu. Il en est ainsi de tous les êtres dans ce monde. Tous reçoivent selon les différents degrés de leur être, et la différente mesure de leurs forces, la faculté de communier avec Dieu, et la révélation de Dieu (1). Nous devons donc nous harmoniser avec notre ordre, nous y attacher ; telle est l'union que le faux Denys estime d'un si haut prix : elle consiste uniquement à ne point tenter de nous isoler par la dégradation de la volonté ou par le défaut d'amour, mais à consolider l'harmonie des ordres, et, au moyen de l'ordre le plus prochainement supérieur, auquel nous nous rattachons immédiatement, à entrer en communion avec les ordres les plus élevés (2). Les effluves divins nous ravissent jusqu'à Dieu ; mais tout degré inférieur n'est lié au supérieur que par les degrés intermédiaires (3). Nous ne sommes point unis immédiatement à Dieu, mais bien au moyen des anges. Nous devons donc, nous rattachant à l'ordre divin, aspirer à la com-

---

(1) *De Div. nom.*, 1, 1 ; 2, 6 ; *de Cœl. hier.*, 4, 1. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστη (ἕκαστον ?) τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας.

(2) *De Cœl. hier.*, 12, 2 ; 13, 3.

(3) *Ib.*, 1, 1 ; 4, 3. Διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σοφῶς ἡ θεολογία, τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν, ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι. *De Eccl. hier.*, 5 ; *Myst.*, 3, 6. Il est aussi parlé, *ib.*, 4, *Cont.*, 3, 2, d'une illumination immédiate des hommes divins ; mais ce qu'il faut entendre par là, les passages précédents nous l'apprennent, surtout *de Cœlo hier.*, 13, 3.

munion avec Dieu : les ignorants doivent s'instruire près des savants ; il y a aussi parmi les hommes, à cause des ordres et des degrés différents de lumières, d'illumination, les degrés ecclésiastiques dont le plus élevé nous relie par les anges à la hiérarchie céleste : telle est la chaîne des êtres, qui unit tout (1). Les ordres séparés, bien qu'ils existent en eux-mêmes, dans leur essence propre, avec leur limite spéciale, se réunissent au tout comme la lumière de plusieurs flambeaux se confond dans un même éclat (2). Mais bien que cette union puisse avoir lieu, nous devons toujours nous rappeler que tout être ne participe à Dieu que dans la mesure de son essence, et non d'une manière complète, parfaite. Les anges mêmes ne connaissent point Dieu absolument ; car l'union divine est plus élevée que l'union des esprits, et toute union en général est incapable de comprendre en soi l'essence de Dieu (3). Chaque être demeure donc lié à son degré ; l'intuition du spirituel résidant en Dieu, convient aux esprits angéliques ; les âmes ont en partage la logique qui se meut dans une suite temporaire de pensées autour de la vérité ; mais le multiple, se rattachant à l'un, a cependant part aux pensées angéliques autant qu'il est donné aux âmes : on peut nommer l'observation sensible un écho de la sagesse : les esprits déchus ont droit encore à procéder de la sagesse, en tant qu'esprits. Il en est ainsi des degrés des hommes dans la hiérarchie ecclésiastique. Les liturgiens purifient, les prêtres éclairent, les hiérarques consacrent ; et à ces ordres

---

(1) *Ep.*, 8, 3; *de Div. nom.*, 7, 3.
(2) *De Div. nom.*, 2, 4.
(3) *Ib.*, 1, 4; 5, 1; 13, 4.

sacrés correspondent des ordres laïques qui restent encore à purifier, qui ne sont pas encore dignes de communion; ces ordres se composent du peuple saint qui a part à l'intuition, et des moines qui participent à la consécration. Tout a donc part au divin dans son ordre; mais à Dieu seul appartient la connaissance de lui-même (1).

Nous constatons dans cette doctrine du faux Denys le développement rigoureux d'un principe qui s'est déjà présenté à notre examen sur plusieurs points de cette histoire; nous parlons du principe que tout est distribué par Dieu, selon des idées éternelles, en des degrés déterminés d'être. On découvre là les conséquences auxquelles Denys doit aboutir. Les promesses du christianisme, l'intuition de Dieu, l'accomplissement de notre être, ne sont pas inconciliables avec le principe précédent : on le voit clairement dans la doctrine de Denys, en ce qu'il n'hésite point à soutenir l'union ou l'accord partiel de toutes les créatures dans la pensée créatrice de Dieu. Nous pouvons reconnaître aussi par là combien la négligence des recherches sur la nature et sur le rapport de la nature avec la raison est punie. En observant la nature, les différences en degrés pouvaient paraître absolument nécessaires, et la raison ne pouvait les concéder que comme invincibles. Mais au moment où la possibilité de vaincre les différences en degrés est affirmée le plus clairement, où il est soutenu que l'union immédiate de la créature avec le créateur, telle qu'elle a lieu dans le mysticisme du faux Denys, est irréalisable; alors on ne peut disconvenir que les points essentiels du christianisme ne soient perdus de vue. Entre la doctrine

(1) *Ib.*, 7, 2; *de Eccl. hier.*, 6, cont. 3, 5.

de l'émanation des gnostiques et celle de Denys l'aréopagite, il n'y a aucune différence essentielle. Les uns ont leurs degrés des éones, l'autre a ses degrés descendants des anges; les uns établissent leur différence essentielle entre les hommes spirituels, psychiques ou matériels; l'autre établit ses différences dans la hiérarchie ecclésiastique. Celui-ci, comme ceux-là, tient la prétention à s'unir immédiatement à Dieu, comme un acte d'orgueil et d'impiété. Denys exhorte à s'en remettre à l'intercession des saints, de même que les marcosiens invoquaient l'Achamoth, de même que les païens invoquaient leurs dieux inférieurs (1).

Si nous recherchons les points fondamentaux qui relient cette doctrine au mouvement historique, nous ne pouvons douter qu'ils ne se trouvent dans la philosophie néoplatonicienne. La doctrine de l'émanation de Denys et celle des néoplatoniciens ont les mêmes symboles et les mêmes degrés, ce qui est une preuve suffisante de notre assertion. Denys ne développe ni ne prouve sa doctrine, il la présente comme admise universellement: il écrit dans des temps où les doctrines de l'émanation étaient répandues parmi les chrétiens. Ce n'est point même au premier développement de la doctrine des néoplatoniciens qu'il emprunte son point de vue sur les choses. Il est fort éloigné de s'en remettre à l'intuition de Dieu, d'où étaient partis Plotin et Porphyre; c'est plutôt vers l'union mystique de Proclus qu'il se tourne. Il se contente même de l'émanation simple que Plotin

---

(1) *De Eccl. hier.*, 7, cont. 3, 6. Ἔςι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς χρίμασι νενομοθετημένον, τὸ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεοπρεπεςάτῃ δωρεῖσθαι διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι κτλ.

avait subdivisée seulement en deux degrés ; il démembre la trinité divine et la trinité temporaire, à la manière de Proclus, en plusieurs autres trinités. Il adopte aussi pleinement l'opinion que ce n'est ni par la pensée, ni par la connaissance, mais par notre être, que nous sommes unis à Dieu (1). Ceci posé, on ne peut hésiter à considérer Denys comme un dernier développement de l'école néoplatonicienne. Il tient à Proclus à peu près de la même manière qu'Eunomius tient à Plotin. Il n'a emprunté à la doctrine chrétienne que les formules et les procédés extérieurs ; le germe de sa pensée est tout païen, car il n'établit notre union avec le Dieu suprême qu'au moyen de créations inférieures. Ces créations inférieures, il ne les nomme pas des dieux, comme Proclus ; mais c'est là un point qui n'est point essentiel.

C'est un symptôme évident d'impuissance à comprendre les doctrines étrangères, qu'un pareil mysticisme, fondé sur de semblables principes, ait pendant si longtemps réuni les suffrages, et ait été considéré comme un modèle par les doctrines les plus orthodoxes de l'Église. Toutefois, cette faiblesse, ce défaut d'intelligence, ne peut pas nous surprendre, pour ces temps qui avaient l'habitude d'en user très arbitrairement avec les langages étrangers dans l'interprétation de l'Écriture-Sainte. Mais c'était sans contredit un besoin fort répandu que celui d'une connaissance profonde du divin : il fallait affermir la doctrine ecclésiastique par des formules ; c'est ce qui donna, dans les écrits du faux Denys, une impulsion et une position historique à l'intuition mystique. Par là on s'explique que les écrits du faux Denys, malgré leurs

(1) Voy. *Hist. de la phil. anc.*, de Ritter, tr. fr., IV, 542.

éléments païens et leur date problématique, aient trouvé des partisans, des scoliastes, des paraphrastes.

§ VI.

Maxime le connaisseur.

Parmi les interprètes des écrits de Denys, nous trouvons, dans le septième siècle, le moine Maxime, homme qui fut sans contredit l'un des plus distingués de son temps. Maxime fut d'abord jeté dans les affaires temporelles; il fut le premier secrétaire de l'empereur Héraclius; mais lorsqu'il s'aperçut que l'hérésie des monothélites se fomentait, et qu'elle était favorisée par la cour impériale, il se retira dans un cloître, pour assurer l'indépendance de sa pensée; et, en dépit de la puissance de l'empereur, de l'autorité même du pape, il fut un des partisans les plus ardents et les plus influents de la double volonté. La ferveur de sa foi lui permit encore de supporter, dans un âge avancé, le plus cruel martyr; il y succomba l'an 662, mais le nom de *connaisseur* lui survécut.

Si sa fermeté nous inspire de la confiance en son caractère, notre considération pour lui s'accroît encore bien davantage, en voyant les principes qu'il a développés dans ses écrits (1). Sans doute nous retrouvons en

(1) Les écrits qui existent de Maxime ne sont pas tous imprimés. Combefis, qui a publié ses œuvres en 2 vol. in-f°, se proposait d'en ajouter un troisième. Ce troisième tome devait renfermer les scolies sur Denys l'aréopagite, non seulement les courtes qui sont imprimées dans les œuvres de Denys, mais encore les développées sur la quatrième lettre adressée à Caius, qui a joué un rôle important dans les controverses monothélites. Les petites scolies ne paraissent pas être toutes de Maxime. Cf. Lequien, *Diss. Damascenicæ*, in ed. Joh. Damasc., fol. 38, 6 sqq.

lui toutes les faiblesses de son époque et de la culture scientifique d'alors, éclectisme chancelant, absence de forme extérieure; mais cela ne peut pas nous empêcher de reconnaître à Maxime une érudition inaccoutumée pour son temps, de la profondeur et de la souplesse sans subtilité dans la pensée, et une sublime chaleur de sentiment. Sa philosophie repose presque tout entière sur la doctrine des trois chefs cappadociens de l'Église grecque, surtout de Grégoire de Nysse, que l'on nomme le *Grand* (1), et qu'en ce sens Maxime a su remplacer; toutefois, il se montre pénétré de respect pour d'autres hommes, et, par une interprétation large, il sut mettre leurs opinions les plus différentes d'accord avec la sienne. L'intelligence, l'explication historique des anciennes doctrines, surtout de l'Écriture-Sainte, est le côté le plus faible de cette époque (2). L'élément historique de la foi de ces temps se résume tout entier dans des imitations serviles, qui montrent le passé dans la vie du présent. L'Église, dans sa forme actuelle et temporelle, ce dernier témoignage de la révélation divine et de l'éducation divine du genre humain, est honorée par Maxime comme l'image de Dieu, et doit agir sur nous comme Dieu (3). On pourrait presque craindre que ces temps ne fissent de la Trinité une multiplicité divine. Assurément on court un grand danger en s'abandonnant aux imitations du passé, en appliquant le

---

(1) *Quæst. in scrip.*, qu. 1, 15.

(2) L'interprétation allégorique domine au plus haut degré dans Maxime. Quoi d'impossible à une interprétation qui permute les temps, et voit dans cette permutation une manière d'exprimer symboliquement les traditions sacrées!

(3) *Mystag.*, 1, 494.

passé au présent, comme si le passé ne renfermait pas un élément vicié, et, en quelque sorte, morbide.

Maxime épouse les doctrines du faux Denys; mais, dans sa vénération crédule, il ne pouvait guère les aborder qu'avec un sens peu critique. Il se livre cependant à ces doctrines avec une modération qui évite de pénétrer trop avant dans les détails. Il ne tient pas son âme assez pure pour comprendre les mystères (1); il n'a pas encore atteint la véritable crainte du Seigneur, la vraie vertu, et cette indépendance de tous les mouvements passionnés de l'âme, qui est nécessaire pour la parfaite vision; il n'ose pas non plus s'approcher des doctrines plus élevées et plus mystiques; y aspirer, c'est vouloir remplacer saint Denys l'aréopagite (2). De cette façon, il peut du moins éloigner ce qu'il y a de plus choquant dans la doctrine de Denys. Nous ne trouvons dans Maxime aucune trace de la doctrine de l'émanation, qui nous reliait à Dieu au moyen de plusieurs intermédiaires; nous ne trouvons nul vestige du principe, que notre nature nous empêche de sortir du degré de l'être où nous sommes tenus éloignés de la véritable perfection : Maxime nous promet une connaissance de Dieu semblable à la connaissance qu'en ont les anges (3); nous devons même attendre notre déification de l'efficace de l'Esprit-Saint en nous, moyennant toutefois notre libre volonté : alors nous connaîtrons Dieu véritablement (4). Sans doute nous trouvons aussi dans Maxime les louan-

(1) *Quæst. in scrip.*, qu. 11, 29.

(2) *Mystag.*, 24, 526 sq.

(3) *Ib.*, 23, 516; *Exp. in orat. dom.*, 347. Ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους.

(4) *Quæst. in script.*, qu. 6, 22; qu. 9, 25; qu. 22, 45.

ges de l'être invisible, quoiqu'il ne pût pas enseigner par écrit de profonds mystères (1); sans doute il pose la notion de Dieu, comme le faux Denys, au-dessus de tout être et de tout non-être, au-dessus de tout ce qui peut être pensé et exprimé, au-dessus de toute affirmation et de toute négation, et il sépare si bien l'affirmation et la négation l'une de l'autre que, suivant lui, les jugements négatifs portés sur Dieu sont plus vrais que les positifs (2); mais nous sommes habitués à prendre les assertions de ce genre dans un tout autre sens que le sens mystique où Denys l'aréopagite les prenait, et nous pensons que Maxime n'a pas en vue autre chose que ce que se proposaient les anciens Pères de l'Église; il nomme l'âme une chose impossible à connaître, puis il ajoute aussitôt qu'on peut la connaître par ses œuvres (3). Maxime est donc bien éloigné de soutenir que Dieu se cache dans ses œuvres seulement; il s'appuie fermement sur le principe que les pensées divines se révèlent à nous par des signes dans la création et dans la providence (4); la diversité physique des créatures ne cache point leur unité; si leur caractère spécial est puissant pour opérer leur désharmonie, leur parenté affectueuse, qui leur est donnée mystiquement, ne l'est pas moins pour maintenir leur union (5).

Nous voyons clairement par là que Maxime, comme

---

(1) *Ib.*, qu. 21, 44.

(2) *Ib.*, qu. 53 sq.; *Mystag. præm.*, 492 sq.

(3) *De An.*, 196.

(4) *Quæst. in script.*, qu. 13, 30 sq.

(5) *Mystag.*, 7, 506 sq. Μηδ' εἶναι δυνατοτέραν πρὸς διάϛασιν καὶ μερισμὸν τὴν ἕκαϛον τούτων ἑαυτῷ περιγράφουσαν ἰδιότητα τῆς μυϛικῶς καθ' ἕνωσιν αὐτοῖς ἐντεθείσης φιλικῆς συγγενείας.

le faux Denys, s'appuie sur l'union mystique, au moyen de laquelle nous nous relions à Dieu ; ce fait éclate réellement dans des expressions qui trahissent sans contredit un penchant au mysticisme. Sans doute notre âme doit être ravie par la connaissance vers Dieu ; mais notre âme, après la connaissance, doit aussi s'élever par-delà tout être et toute pensée relative à l'être ; elle doit se purifier par sa propre force, par la force même de la pensée suprasensible, pour sentir l'union avec Dieu, laquelle exclut toute pensée rationnelle (1). Toutefois, le mode de concevoir de Maxime se distingue déjà essentiellement du point de vue du faux Denys, en ce que le premier considère l'union avec Dieu comme un état dont nous ne pouvons pas jouir pendant cette vie terrestre, mais qui constitue l'accomplissement de notre être. Il nomme cette union une aperception qui devance la vie future, lorsque nous sommes purifiés des mouvements passionnés de l'âme, des désirs sensibles (2). Les pensées rationnelles doivent s'évanouir à la fin ; mais il est présupposé qu'elles sont nécessaires pour nous élever, et l'on peut conjecturer que ce qu'elles auront produit subsistera dans le temps même où l'imperfection qui leur est propre aura cessé et aura fait place à la perfection ; Maxime trouve dans la pensée rationnelle un mouvement et une passiveté qui résultent de son objet (3). Nous devons être délivrés de cette passiveté par rapport

(1) *Quæst. in script præm.*, 6. Μεθ' ἣν (sc. γνῶσιν), ὡς πάντα τὰ ὄντα περάσασα μετὰ τῶν αὐτοῖς προσφυῶν νοημάτων, πάσης ἀπολελυμένη καθαρῶς καὶ αὐτῆς πρὸς τὸ νοεῖν οἰκείας δυνάμεως πρὸς αὐτὸν πάθῃ τὸν θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν.

(2) L. c.; *ib.*, qu. 60, 210.

(3) *De Carit. cent.*, III, 34 ; 39 ; 43.

aux choses temporaires, et éprouver une union supérieure avec Dieu; il nous faut donc aussi mourir à la science du monde, afin de participer à l'amour pur qui ne sait rien des choses sensibles, rien des désirs mondains. Mais cet amour de Dieu ne peut pas exister non plus sans la connaissance (1); par où nous voyons que le point de vue sous lequel Maxime considère l'union avec Dieu est tout différent de celui que recommande le faux Denys. Sous le point de vue de Denys, nous sommes liés à Dieu par notre être, pourvu que nous nous abandonnions passivement aux puissances supérieures qui nous relient aux puissances supérieures encore à elles; selon Maxime, nous devons parvenir, par la connaissance et par le dépouillement des désirs mondains, à une conscience intime du divin, mais nullement sans passer par les routes tortueuses de la vie. Dans le fait, cette doctrine ne peut guère être conçue autrement que celle des Pères antérieurs de l'Église, surtout que celle de saint Augustin. Deux points seulement peuvent être suspectés : d'une part, la conduite passive de l'âme pour atteindre Dieu est trop exclusivement soutenue dans ces descriptions; d'un autre côté, Maxime nomme la voie de l'amour la route abrégée du salut (2). Ce sont assurément deux points sur lesquels le mysticisme, sous une forme modérée, a continué de s'éloigner du vrai.

Un coup d'œil rapide sur les doctrines de Maxime, touchant la vie rationnelle et les principes de cette vie, nous montrera en quoi il a rencontré juste, et en quoi il a failli sous ce rapport. Sa théologie est fondée natu-

(1) *Quæst. in script. proœm.*, 11 sq.

(2) L. c. Πάντων δὲ τούτων τῶν κακῶν ἐςὶν ἀπαλλαγὴ καὶ σύντομος πρὸς σωτηρίαν ὁδὸς ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη.

rellement sur l'opposition qui règne entre l'essence éternelle, immuable de Dieu et le monde créé. Dieu n'est opposé à rien; mais la nature du créé implique l'opposition, car le créé tient son existence du non-être; et, par conséquent, son essence est opposée au non-être. Toute créature a par la grâce divine tout ce qu'elle a. Elle possède pour tout bien la faculté de recevoir le bien (1). Dieu n'a pas seulement créé toutes choses : son activité est éternellement présente dans toute créature sans jamais en disparaître; comme Père, Dieu est le principe de tout être; comme Fils, il donne l'existence à tout par son activité créatrice; et comme Esprit-Saint, il conduit tout à la perfection (2). Ainsi Maxime se rattache à la doctrine des Pères grecs sur la Trinité. Dans la création, Dieu n'a créé que l'être; et tout être est bon (3). Le mal consiste seulement dans le non-être. Le premier homme a été créé exempt du mal; il eut le privilége d'être affranchi de tous mouvements passionnés. Toutefois, comme créature, il était soumis au développement, et il dut participer au bien par sa propre activité; il dut aussi avoir reçu la liberté de la volonté pour saisir le bien. Mais, en vertu de cette liberté, il dut

---

(1) *De Carit. cent.*, III, 27 sqq.

(2) *Quæst. in script.*, qu. 2, 16 sq. Ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τήν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσι εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίον τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος. Cependant Maxime est poussé à admettre la parfaite égalité des hypostases. Dial. *de Trin.*, I, 395.

(3) *Quæst. in script. præm.*, 7 sqq.; *Anim. brev. ad eos qui dic. an. ante vel post corp. exist.*, 9. — Τὸ κακόν, ου τὸ εἶναι χαρακτηρίζει μόνον ἡ ἀνυπαρξία, οὗτινος ποιητὴν τὸν Θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἡμῖν γένοιτο πώποτε. Cité dans *Analect. nov. vet. patr. Ven.*, 1781.

déchoir, et sa nature fut corrompue. Alors naquirent les passions, le plaisir et la peine; les désirs et les craintes s'éveillèrent en lui; et, de même que tout cela était né du péché, tout cela perpétua aussi le péché sans interruption. Se rattachant à la doctrine des anciens Pères de l'Église, Maxime distingue aussi entre les mouvements naturels de l'âme humaine et les mouvements de la sensibilité corrompue. L'âme humaine n'est naturellement pas libre de mouvements passionnés; elle est née avec des désirs naturels, car elle aspire à subsister en relation avec les choses; le plaisir et la peine, les désirs et la crainte sont, pour ainsi parler, les pulsations naturelles de la vie, et accompagnent l'existence de l'homme comme l'aspiration et l'expiration, comme la contraction et la dilatation; mais ces mouvements naturels et nullement corrompus de la vie, dans lesquels il entre même de la passiveté, Maxime ne veut pas les nommer des passions, parce qu'ils sont purs de péchés et peuvent facilement être surmontés par l'amour de Dieu. Ils aspirent au but de la nature, tandis que les passions sont contraires à la nature (1). Nous avons été soumis à des passions, et par les passions à des mouvements coupables; tout bien n'est pas pour cela effacé de notre âme; il nous reste le germe et la faculté du bien;

---

(1) *De Carit, cent.*, I, 27; 35. Πάθος ἐςὶ ψεκτόν, κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν. *Quæst. in script.*, qu. 15; qu. 21, 41 sq.; 42, 94; *Disp. c. Pyrrho*, 166. C'est à ce point que je rattache la lutte de Maxime contre les monothélites. On peut attribuer au Christ la volonté humaine, mais simplement la crainte naturelle, non la crainte coupable, non le mouvement passionné de la volonté, parce que le Christ se soumet seulement par sa volonté à la passion naturelle.

ce bien doit s'accroître et prendre, par la résurrection, le degré de grandeur et de beauté qui est assigné à son essence (1). Nous remarquerons que Maxime évite le danger de briser l'harmonie naturelle de la vie humaine, fût-ce même par une création pleinement nouvelle. Ainsi, pour Maxime, le châtiment du péché est la conséquence naturelle du péché; le diable lui-même n'est que l'instrument de Dieu, son ennemi, mais aussi son vengeur, puisqu'il inflige aux pécheurs pour châtiment les passions, ces supplices du péché (2). Les passions ne sont pas non plus quelque chose de nouveau dans l'âme, mais seulement un pervertissement du désir naturel en nous. Tout cela, ou plutôt les vues fondamentales d'où tout cela découle, Maxime en a fait très logiquement la découverte dans Grégoire de Nysse. Les effets de l'Esprit-Saint ne lui semblent que des excitations de nos puissances naturelles; il les désigne comme une création dans notre âme (3), mais cette création a lieu avec de telles circonstances, que la grâce de l'Esprit-Saint ne peut nous révéler les mystères s'il ne réside pas en nous des puissances naturelles capables de recevoir la connaissance révélée (4). Autrement il faudrait dire que tous les saints reçoivent les dons de l'Esprit sans lumières à eux propres. L'Esprit-Saint veut assurer à

---

(1) *Quæst. in script.*, 26, 62. — Τὸ μὴ τῆς φύσεως ἀναιρεθῆναι τελείως διὰ παράβασιν τὸ σπέρμα καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ἀγαθότητος —, καθ' ἃς πάλιν λαμβάνουσα τὴν αὔξησιν εἰς τὸ πρώην φυσικὸν δεὰ τῆς ἀναςάσεως ἐπανάγεται μέγεθός τε καὶ κάλλος.

(2) *Ib.*, 26, 57 sq.

(3) *Dial. de Trin.*, III, 469.

(4) *Quæst. in script.*, qu. 59, 199. Οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν, ὡς μόνη καθ' ἑαυτὴν ἡ χάρις ἐνήργει τοῖς ἁγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυςηρίων χωρὶς τῶν τῆς γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων.

tous ce qui leur est utile et convenable; quiconque cherche sans passion obtient satisfaction; et quiconque prie comme il ne doit point prier, ne peut rien recevoir. Nous voyons qu'un germe de bien, indestructible par le péché, est présupposé ici par Maxime au fond de l'âme, laquelle doit participer au bien. Maxime ne conçoit pas la grâce de l'esprit semblable à l'inspiration païenne, dans laquelle la nature, la force de l'esprit est posée en dehors de toute activité; la grâce, au contraire, anime, ravive cette force qui était débilitée par la passion contre nature, et elle lui rend une activité nouvelle avec la pensée des choses divines (1). La sainteté de l'homme implique la faculté naturelle de la raison, sans laquelle la sainteté ne peut être atteinte. D'un autre côté, pour parvenir à ce but, l'efficace de l'Esprit-Saint est nécessaire; sans cette efficace, la raison resterait comme morte, de même que sans la lumière du soleil l'œil ne pourrait rien apercevoir (2). L'homme a reçu naturellement la faculté de s'élever jusqu'au divin; c'est par le péché qu'il l'a perdue; mais elle n'est, pour ainsi parler, que paralysée: l'efficacité de l'Esprit-Saint lui rendra le mouvement (3).

Nous voyons que, dans sa tendance mystique, Maxime

---

(1) *Quæst. in scrip.*, 201. Τοῦ πνεύματος ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων ἐναργὸν ἐποίει (ποιεῖ?) πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εἰσάγουσα.

(2) *Ib.*, 200. Οὐκοῦν οὔτε ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν τοῖς ἁγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, οὔτε γνῶσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως. —— Οὔτε μὴν πάλιν ἓν τῶν ἀπηριθμημένων ἄνθρωπος κτήσεται κατὰ δύναμιν φυσικὴν δίχα τῆς χορηγούσης ταῦτα θείας δυνάμεως. *Ib.*, 202.

(3) *Ib.*, 199.

ne prétend point ravir toute activité à nos facultés naturelles. Mais si nous pénétrons plus avant dans sa pensée sur les principes essentiels de notre vie, nous remarquons qu'il n'élève pas assez haut l'activité de nos puissances naturelles dans le développement de notre raison. Cette insuffisance éclate en ce qu'il considère souvent ce qui nous paraît nécessaire à l'évolution de la raison, comme quelque chose de superflu, comme quelque chose même de nuisible, d'entaché de passion; en d'autres termes, ce qui a pour nous la plus haute valeur, ne peut être estimé, suivant lui, que comme moyen. C'est ainsi qu'il pense également de la physique et de la vie pratique. Les assertions de Maxime sur les résultats de la raison ne présentent sans doute aucun accord scientifique. Toutefois, il n'en croit pas moins que les développements inférieurs de l'âme doivent se continuer dans les développements supérieurs; que la foi ne peut exister sans l'amour, ni l'amour sans l'activité pratique; que le suprasensible ne peut être connu sans le sensible; mais comment ces éléments de la vie se pénètrent-ils naturellement? voilà le point sur lequel nulle doctrine ferme ne veut se présenter à lui (1). La raison pratique lui semble une chose subordonnée; elle est mentionnée dans l'Ancien Testament, mais le Testament Nouveau indique l'aperception, l'intuition des mystères (2). La connaissance sensible n'est pour Maxime qu'un mouvement passionné de l'âme, qui aboutit à

---

(1) Comp. seulement *Mystag.*, 5, 503, où cinq degrés de développement rationnel sont unis à leurs cinq énergies. C'est assurément là une des liaisons les plus rares. Voyez aussi *Quæst. in script.*, qu. 25, 53 sq.; qu. 27, 65; *de Carit.*, cent. I, 31; cent. III, 45.

(2) *Quæst. in script.*, 3, 18.

l'idolâtrie (1); elle ne produit en nous qu'une fausse représentation des choses (2); après cela, nous ne pouvons pas nous étonner s'il nous est recommandé de nous affranchir du sensible et de nous rendre dignes des dons divins par l'ignorance du temporaire. On ne peut disconvenir qu'au fond de ces assertions et d'autres semblables, ne se trouve un mépris pour la vie passée au milieu du monde, qui nous sollicite à nous en séparer, et nous porte à voir dans cette séparation une voie plus courte pour parvenir à Dieu.

Cette doctrine implique naturellement l'éloge des négations, l'éloge de la purification au moyen de laquelle nous devons participer aux dons divins; mais une autre conséquence plus éloignée, et que nous avons signalée déjà comme le second point, le second moment du mysticisme, c'est que nous ne pouvons atteindre notre salut que par la passiveté seule de la nature humaine. Au milieu du vide où nous plonge notre séparation du temporaire, du monde, il nous reste à remplacer notre passiveté relativement au monde, par notre passiveté relativement à Dieu, qui, jointe à l'amour de Dieu, nous remplit de la nature divine. Maxime, nous le remarquons, est plein des grandes promesses du christianisme : il nous fait espérer une parfaite union avec le Dieu immuable, une connaissance empirique du divin dans l'union de la créature avec le Créateur, de la mesure avec Celui qui n'a pas de mesure, de ce qui est mobile avec Celui qui n'est point susceptible de mouvement (3). Cette union doit s'effectuer sans que

(1) *Ib.*, *Prœm.*, 9.
(2) *De Anima*, 199.
(3) *Quæst. in script.*, qu. 6, 210. Ἕνωσις γὰρ προϋπενοήθη τῶν

notre nature et la nature divine soient altérées, sans que l'une des deux, en rapport avec l'autre, subisse d'amoindrissement. L'union de ces deux natures dans le Christ est pour Maxime d'une grande importance : elle présente l'image de notre union avec Dieu; dans le Christ, toute la création est unie avec Dieu; le Christ révèle le fond intime de la bonté paternelle, et nous montre comment Dieu peut être véritablement uni à la nature humaine (1). C'est une union analogue de l'essence humaine avec l'essence divine, qui nous est réservée dans la vie éternelle; il ne faut cependant pas considérer cette union comme un développement de notre propre nature, de notre propre raison, car la nature n'a pas la faculté de comprendre le surnaturel; cette union doit être regardée comme la transformation de notre être, puisque le suprême, le divin nous sera communiqué; nous connaîtrons alors une élévation qui dépasse actuellement les limites de notre nature, et dans laquelle nous ne serons point actifs, mais passifs (2). Ainsi, Maxime ne sait point

---

αἰώνων ὅρου καὶ ἀοριςίας καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας καὶ κτίςου καὶ κτίσεως καὶ ςάσεως καὶ κινήσεως. — — Ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον ςῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα τῆς πρός τε αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως καὶ λάβῃ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ ςῆναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν, τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.

(1) L. c., 209 sq. Τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν οὐσιώδους διαφορᾶς μηδεμίαν καθοτιοῦν ἐπάγουσα μείωσιν. — — Τὴν ὑπόςασιν καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἀπαθῆ διαμένειν. — — Τὴν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερὸν καταςήσας.

(2) *Ib.*, qu. 22, 46 sq. Ἐν δὲ τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις πάσχοντες τὴν πρὸς τὸ θειοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν οὐ ποιοῦμεν, ἀλλὰ πάσχομεν· καὶ διὰ τοῦτο οὐ λήγομεν θεουργούμενοι. Ὑπὲρ φύσιν γὰρ

établir l'harmonie de la nature dans son évolution, bien qu'il la soutienne d'ailleurs avec fermeté. A son point de vue, la nature humaine, ou plutôt, en général, la nature de la créature finie ne parvient qu'à recouvrer sa pureté perdue, à discerner et à connaître le temporaire; quant à la haute consécration du divin, elle doit être départie dans une création nouvelle. Sur cette représentation de Maxime a influé évidemment la différence en degré que posait la doctrine de l'émanation du faux Denys, et que plusieurs autres écrivains considéraient comme nécessaire pour les créatures: seulement, comme cette différence en degré ne peut pas s'accorder avec les promesses du christianisme, elle doit être détruite par une nouvelle création.

La doctrine de Maxime, touchant l'union de toutes choses avec Dieu, le conduit aussi conséquemment à la doctrine de la réhabilitation de toutes les âmes déchues. Il avait trouvé déjà cette doctrine dans Grégoire de Nysse (1), et il ne pouvait faire autrement que de l'adopter, puisqu'elle concordait pleinement avec sa propre doctrine que toutes choses sont unies à Dieu par le Verbe. Le Verbe de Dieu doit être tout pour tous, afin de sauver

τότε τὸ πάθος ἐςὶ καὶ μηδένα λόγον ἔχον ὁριςικὸν τῆς ἐπ' ἄπειρον τῶν τοῦτο πασχόντων θεουργίας. —— Καὶ πάσχομεν, ἡνίκα τῶν ἐξ οὐκ ὄντων τελείως τοὺς λόγους περάσαντες εἰς τὴν τῶν ὄντων ἀγνώςως ἔλθωμεν αἰτίαν καὶ συγκαταπαύσωμεν τοῖς φύσει πεπερασμένοις τὰς οἰκείας δυνάμεις, ἐκεῖνο γινόμενοι, ὅπερ τῆς κατὰ φύσιν δυνάμεως οὐδαμῶς ὑπάρχει κατόρθωμα, ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν. *Ib.*, qu. 54, 157.

(1) *Quæst. et dub.*, 13, 304. L'apologie que Maxime fait de Grégoire de Nysse relativement à la restauration de toutes choses, et que Caracciolus a placée en tête des sept lettres inédites de Grégoire de Nysse (Flor., 1731), n'est rien autre chose que cette *Question*.

tout (1); à la fin du monde, une rénovation universelle du genre humain doit avoir lieu (2). Qu'est-ce qui pourrait mettre des limites à la grâce divine, à sa puissance d'effectuer une nouvelle création? Dieu, en vérité, ne laisse personne libre; il est uni à chacun; à la fin il doit résider dans tous les hommes par une union parfaite. Toutefois, ici une difficulté se présente naturellement au revers, pour ainsi dire, de la pensée de Maxime : l'union de Dieu avec l'homme ne peut avoir lieu que dans la mesure de la dignité de la créature; cette union apporte donc tantôt joie, tantôt douleur (3). L'âme cherche toujours le repos; or, comme elle ne peut le trouver nulle part ailleurs qu'en Dieu, elle ne cesse de chercher qu'alors qu'elle a trouvé Dieu. L'âme doit retrouver son corps; elle doit, rétablie dans une pureté parfaite, posséder toutes ses anciennes vertus, et même toutes ses faiblesses, sans le souvenir de ses maux passés (4).

Nous ne pouvons guère reconnaître dans ces doctrines de Maxime qu'un écho de la philosophie qui s'était développée dans l'Église grecque; mais le caractère mystique, empreint sur ces doctrines, nous annonce, sans contredit, un affaiblissement de l'élan scientifique : elles ne nous présentent la vie dans le monde où nous nous agitons que comme une forme obscure d'une insuffisante

---

(1) *Quæst. in script.*, 47 fin., 108.

(2) *Exp. in Ps.*, LIX, 335.

(3) *Quæst. in scrip.*, 59, 203. Ὁ Θεὸς φύσει κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἑνούμενος· κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἑκάςῳ ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ Θεὸς τοῖς πᾶσι ἑνούμενος —— τὴν αἴσθησιν ἑκάςῳ παρέχεται, καθὼς ἐςιν ἕκαςος ὑφ᾽ ἑαυτοῦ διαπεπλασμένος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἑνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων.

(4) *Quæst. et dub.*, l. c. Le passage est très obscur. Comp. Néander, *Hist. de l'Église*, III, 352, remarq. 2.

révélation de Dieu. Là éclate le plus manifestement le caractère de la pensée qui anime tous les écrits de Maxime. Nous avons déjà eu affaire à l'interprétation symbolique de l'Écriture-Sainte. Partout cette interprétation est un signe que l'on s'attend à trouver dans le texte moins la vérité qu'un symbole de la vérité. Dans Maxime, l'interprétation symbolique a atteint son plus haut degré. Il interprète non seulement l'Écriture-Sainte, mais le monde entier; il aperçoit des symboles de Dieu partout où il n'aurait dû s'efforcer de reconnaître que l'expression obscure de la puissance, de la sagesse, de la bonté divine. Tout se change à ses yeux en signes, en images : la vérité, la réalité des choses ne passe devant nous que comme une ombre. Dans l'explication de la révélation petite et grande, il n'est accordé que peu de place aux recherches rationnelles et scientifiques. Certainement ce n'est pas le but que désignaient les anciens Pères de l'Église, lorsqu'ils nous exhortaient à chercher la connaissance de Dieu dans la création et dans l'histoire sacrée. Sans doute il se sont souvent livrés à des interprétations équivoques ; mais ils avaient conservé un principe plus juste d'investigation. On s'est toujours éloigné de plus en plus de ce principe, du moment où l'on a commencé à ne plus considérer qu'à travers des allégories la création et l'histoire sainte. A mesure que l'on convertit la vérité de la nature et du développement rationnel en allégories, la valeur des sciences qui n'ont en vue que la réalité, déclina toujours plus profondément. La séparation de la vie ecclésiastique avec la vie mondaine avait dû amener ce résultat; car les objets que l'on tenait pour dignes d'examen, d'étude, les évolutions de la vie ecclésiastique, par exemple, furent placés en dehors de l'ensemble de la nature, et rendus par là inin-

telligibles. Dès lors il était également inévitable que l'on se représentât l'accomplissement de notre être, non comme le fruit d'un développement naturel, mais plutôt comme une élévation surnaturelle, plutôt surtout comme une nouvelle création. Moins on attribuait de signification positive à l'accord de l'être raisonnable avec les choses du monde, plus cet accord devait apparaître dans une obscurité mystique, et plus le transcendant, l'inaccessible de notre existence, de notre vie, devait être considéré exclusivement.

§ VII.

Jean de Damas.

Dans les hommes que nous venons d'étudier, nous remarquons un déclin toujours plus prononcé du zèle scientifique; mais ce déclin éclate encore à un plus haut degré dans Jean de Damas. D'abord Jean de Damas vécut dans un temps où le développement de la domination arabe avait enlevé au christianisme une grande partie de l'Orient. Lui-même appartenait à cette partie par sa naissance, et il fut revêtu, sous les califes Ommiades, de fonctions civiles importantes. Son histoire est du reste défigurée par les fables. D'après ses écrits, nous voyons qu'il fut moine, qu'il s'était retiré dans un cloître à Jérusalem, circonstance qui favorisa le développement de son esprit à un très haut degré pour ce temps. Son activité comme écrivain, en ce qui touche la doctrine de l'Église, est tout ce qui a pour nous quelque importance. Il déploya de l'ardeur, selon le mouvement d'alors, principalement dans la lutte contre les images; il soutint le culte des images contre l'empereur Léon-l'Isaurien et contre Constantin Copronyme, au milieu du huitième siècle. C'est un fait caractéristique que ce sont

ces écrits concernant cette lutte qui nous aient été conservés plutôt que ceux qui renfermaient sa polémique contre les Sarrasins. Dans les temps de décadence, les controverses tout intérieures, toutes d'école, trouvent plus de considération que les luttes extérieures. Mais ce qui est plus important que la polémique de Jean, ce sont ses efforts pour résumer la doctrine de l'Église en un tout. Il écrivit, dans ce but, un ouvrage sous le titre de *Source de la connaissance;* cet ouvrage acquit dans l'Église grecque une autorité prépondérante, et il a été de même mis activement à profit par l'Église latine (1). Il se compose de trois parties, d'une dialectique, d'un aperçu rapide sur les sectes hérétiques, et d'un système dogmatique des points de la foi orthodoxe. La première et la troisième partie exercèrent surtout de l'influence; la première, parce que Jean se prononça pour l'autorité de la logique d'Aristote d'une manière précise, quoiqu'il n'établît point cette autorité; la troisième, parce qu'elle présente le premier essai d'une théorie complète de la foi.

En ce qui touche le caractère de l'ouvrage de Jean de Damas, nous ne pouvons y voir qu'une compilation; et, dans ses autres écrits, Jean ne se montre guère que compilateur. Il ne veut rien créer de lui-même, non seulement dans les choses saintes où il attend les révélations de l'Esprit-Saint, et où il s'en remet à l'autorité des Saints-Pères; mais même dans la science du temporaire, dans la dialectique, il ne veut que recueillir les fruits des recherches antérieures (2). Il extrait sa compilation

(1) Ceci s'entend surtout de la troisième partie *de Fide orthodoxa*, que le pape Eugène III fit traduire en latin vers le milieu du XII[e] siècle. De cette époque date la division apocryphe de l'ouvrage dans les éditions en usage chez les Grecs et chez les Latins.

(2) *Dial. prœm.*, 4 sq., Lequien; 2, 9. Ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν

surtout des écrits des Pères de l'Église les plus considérés en Orient, des deux Grégoire et de Basile, puis de Denys l'aréopagite, de Némésius, d'Aristote et de Porphyre. L'étérogénéité de son recueil est frappante, et on l'aperçoit surtout en ce que l'ordre y est très arbitraire, et souvent rompu par des digressions étrangères au sujet. Jean présente, à côté l'une de l'autre, six ou sept définitions de la philosophie, dont aucune n'est établie, dont les conséquences d'aucune ne sont déduites ; puis il place à côté de ces définitions une division de la philosophie calquée sur celle d'Aristote, où la théologie est comptée par conséquent au nombre des sciences philosophiques (1), et où il n'estime rien plus que la connaissance de l'Être ; il nous recommande avec Aristote l'observation immédiate, parce que par elle nous pouvons nous élever à une connaissance analogue de Dieu (2) : Dieu, invisible par nature, est cependant visible dans ses actes ; et il peut être connu au moyen de la création et du gouvernement du monde (3); toutes ces pensées lui semblent conciliables avec la doctrine de Denys l'aréopagite, qui pense que Dieu est au-dessus de tout être, et qu'il est plus convenable par conséquent de le désigner par la négation de tout être que par une affirmation exprimant son essence : incompréhensible dans sa nature, Dieu ne laisse concevoir que son infinité et son incompréhensibilité (4). Sans doute Jean de Damas suit aussi peu la doctrine du faux Denys dans

---

οὐδέν· τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι.

(1) *Dial.*, 3.

(2) *Ib.*, 1.

(3) *De Fide orth.*, 13, 151.

(4) *Ib.*, 4, 127 sq.

les dangereux mystères qu'elle expose, que la doctrine de Maxime; mais il n'en adopte pas moins dans sa compilation des choses qui tiennent à ces mystères. Ainsi il sait, bien que d'une manière incertaine, quel est le nombre des ordres d'anges, et comment la lumière passe de l'ordre plus élevé à l'ordre qui l'est moins (1). Un fait aussi singulier que ce qui a été rapporté précédemment, c'est que Jean reproduit plusieurs fois les mêmes idées, et même des idées contradictoires, par l'unique raison qu'elles se présentent dans les ouvrages différents où il prend ses extraits (2); puis il interrompt tout-à-coup ses recherches sur les catégories d'Aristote, pour consigner une série de définitions touchant la nature, l'hypostase, la personne, etc., des choses enfin qui ont à ses yeux une importance particulière, relativement à la doctrine de l'Eglise (3). Le langage philosophique et théologique se trouvent aussi mélangés d'une manière assez bizarre; quelquefois il en fait observer la différence, et alors il ne peut s'empêcher de donner la préférence au dernier sur le premier, et d'accuser les philosophes d'une rhétorique inutile (4).

---

(1) *Ib.*, 17, 157.

(2) Jean parle de la notion de l'*οὐσία* d'abord d'après Porphyre, puis d'après Aristote. *Dial.* 4 et 39. Il se contredit deux fois presque en même temps; il définit la substance (*οὐσία*) *πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν*; puis il dit de Dieu, qui, d'après cette définition, doit être la seule substance, qu'il est *οὐσία ὑπερούσιος*, et il nomme aussi la créature une *οὐσία*. C'est là aussi la contradiction de Descartes. Ainsi, dans Jean de Damas, la définition est d'Aristote, et les applications sont empruntées soit à la doctrine de Platon, soit à la doctrine chrétienne.

(3) V. g. *Dial.*, 40 sqq.

(4) *Ib.*, 30.

Pour ce qui est de la philosophie ancienne, Jean de Damas la croit utile pour sa *Source de la connaissance*, mais seulement comme instrument, comme servante de la théologie ou de la vérité révélée. Il avoue y avoir trouvé beaucoup de choses précieuses sur l'âme, et dont le chrétien peut profiter, sauf épurement de l'erreur païenne. La philosophie ancienne ne doit pas être négligée, rejetée; car tout artiste a besoin d'instrument; et la reine des sciences, la théologie a besoin d'une suivante (1). Mais Jean se garde bien de reconnaître à la philosophie en soi la moindre valeur. On pourrait croire qu'il lui en accordait, lorsqu'il dit de l'arbre de la connaissance, qu'il embrasse la connaissance de soi-même et celle de la nature, connaissances qui sont belles en soi et aboutissent à la connaissance du Créateur; et, en ajoutant que la connaissance peut tourner au bien des hommes doués d'une foi robuste, quoiqu'elle pût être nuisible à ceux qui n'ont qu'une faible foi (2), il semble attribuer quelque importance, sous la condition de la foi du moins, aux connaissances physiques et psychologiques. Mais il démontre aussi que la connaissance naturelle n'est qu'une œuvre psychique et une œuvre du démon, qui ne conduit à rien, si ce n'est à l'incrédulité; car le divin est au-dessus de la nature, et excède toute pensée; quiconque veut donc pénétrer le divin par des recherches humaines, naturelles, et aspire à trouver comment les créatures sont sorties de rien, et pourquoi Dieu a créé le monde, celui-là atteint le comble de la folie; tout, au contraire, est facile pour la foi (3). Les recherches phy-

(1) *Ib.*, 1.
(2) *De Fide orth.*, 25, 176.
(3) *Ib.*, 74, 263.

siques et même morales (1) n'ont donc pour Jean de Damas qu'une valeur très subordonnée. C'est là un mysticisme beaucoup plus formel et moins fondé que le mysticisme que nous avons constaté dans le faux Denys. Toutefois, Jean de Damas accorde que l'on fasse servir la philosophie à la justesse extérieure de la doctrine, et, dans ce but, il recommande dans l'ancienne philosophie la dialectique, qu'il expose sommairement d'après l'introduction de Porphyre et l'organum d'Aristote. Il introduit aussi dans son recueil des fragments de doctrine physique et anthropologique; mais il n'extrait ces fragments que de Némésius, dont il considère les doctrines comme essentiellement propres au christianisme. Il prétend incorporer dans son ouvrage le meilleur des systèmes grecs(2); mais il s'arrête dans son choix à la dialectique. Elle lui semble un instrument utile pour la théologie; il dit aussi en général de la partie logique de la philosophie, qu'elle est plutôt un instrument, un moyen, un organe, qu'une branche de la philosophie, car elle sert pour toutes les démonstrations (3).

S'il l'eût employée au moins plus activement pour établir ses preuves! Mais examinons-nous sa doctrine de la foi? nous la trouvons à peine appuyée par des recherches scientifiques. Ses investigations sur les hérésies, si l'on peut appeler investigation une exposition sèche et nullement puisée aux sources primitives, forment une partie séparée de ses doctrines; il ne s'y est point proposé de réfuter foncièrement les hérétiques; et nous ne pou-

(1) Combien est pauvre ce qu'il dit sur les vertus. *De Virt. et vit.*, 509 sqq.

(2) *Dial. prœm.*, 4.

(3) *Ib.*, 3, 10.

vons pas concevoir d'après cette partie une opinion favorable de ses procédés. Il appuie presque toutes ses opinions sur l'autorité des anciens docteurs de l'Église; mais l'application qu'il fait de la logique à la théologie est fort limitée. Il met la dialectique et l'exposition des hérésies au service de sa doctrine de la foi, mais il ne fait en cela que suivre la tradition. Il ne veut pas que les fruits du travail spirituel accompli jusqu'alors soient complétement oubliés parmi ses compagnons du cloître; c'est pourquoi il a esquissé, en vue de sa théologie, une sorte d'astronomie et de géographie physique (1). De plus, on trouve chez Jean de Damas un commencement de tentative pour présenter les doctrines de l'Église entourées de quelques preuves, selon un système rationnel; mais c'est une ébauche extrêmement faible. Ainsi que les scolastiques l'ont fait plus tard, Jean de Damas appuie de plusieurs preuves une seule et même proposition. Ainsi, il commence à produire plusieurs preuves de l'existence de Dieu (2), puis il ajoute d'autres arguments pour montrer qu'il n'y a qu'un Dieu (3); mais il a oublié, à ce qu'il paraît, de faire voir qu'il n'y a qu'un principe; car, dans plusieurs passages subséquents, il cherche à démontrer, contre les manichéens, que l'on ne peut admettre deux principes, un bon et un mauvais (4). Dans l'exposition systématique de Jean de Damas, après la doctrine de l'unité de Dieu, vient la doctrine de la trinité, qui est fondée sur une preuve, si toutefois l'on veut accepter comme preuve une comparaison très imparfaite de l'essence divine et

(1) *De Fide orth.*, 20 sqq.
(2) *Ib.*, 3.
(3) *Ib.*, 5.
(4) *Ib.*, 93.

de l'essence humaine (1). Puis, pendant un certain temps, les preuves disparaissent ; plus tard, elles reviennent, mais fort rares, lorsque l'intérêt excité par une polémique encore vivante contre les monophysites (2) impose de ne point présenter trop sentencieusement ses affirmations, ou lorsque Jean extrait un passage de Némésius, dans lequel se présente une preuve de la liberté de la volonté (3). Telles sont donc les preuves de ce Père de l'Église : elles n'ont aucun caractère qui leur soit propre, elles sont toutes empruntées d'anciens écrivains. Le fond répond à la forme. Nous rencontrons quelquefois dans la *Source de la connaissance* les plus profondes pensées des anciens philosophes. C'est ainsi que reparaît l'idée que la création et l'accomplissement des choses nous obligent à distinguer Dieu le Père, existant en soi, qui embrasse tout dans sa pensée, d'avec son Verbe, qui réalise les pensées de la création, et d'avec l'Esprit-Saint qui accomplit toutes choses (4) ; de cette distinction résulte la nécessité que le fils de Dieu, qui a créé l'homme, lui rende aussi ses sens pour effectuer le bien (5) ; alors il est admis que l'homme est ou sera semblable à Dieu, non point nominalement, mais en effet, mais dans le vrai, c'est-à-dire en bonté, en sagesse, en puissance ; que l'homme ne possède point tous ces attributs par nature, comme Dieu, mais qu'il les tient de la bonté divine, et qu'il devient parfait uniquement parce que Dieu l'adopte pour fils (6). Ces idées montrent que la

(1) *Ib.*, 6 sq.
(2) *Ib.*, 47.
(3) *Ib.*, 39.
(4) *Ib*, 16.
(5) *Ib.*, 67, 255.
(6) *De Dial.*, 31, 39.

philosophie des époques précédentes n'avait point été entièrement perdue; et, si nous remarquons en même temps que ces idées ne présentent, pour ainsi dire, que des traces fort rares d'une profonde intelligence de toutes les traditions extérieures, et que ces idées ne se trouvent point là où l'on devait s'attendre à les rencontrer, on ne peut leur reconnaître une bien haute valeur (1); il leur manque, sans contredit, la force pour éclater dans toute leur signification, et pour pénétrer tout l'ensemble de la doctrine.

Si nous considérons dans leur ensemble les œuvres de Jean de Damas, nous ne pouvons pas douter qu'il ne dût l'autorité qu'il exerça dans la suite, non à son esprit philosophique, mais à l'activité qu'il déploya, à une activité qui ne peut que plaire beaucoup dans les temps de décadence. Il devint une source abondante d'érudition pour l'Église grecque, à partir du huitième siècle, après que cette Église eut été bouleversée par les controverses sur le culte des images, controverses dévastatrices, funestes surtout aux sciences. L'Église grecque dut désirer alors un court résumé de ce qu'il y avait de plus utile, de plus nécessaire dans l'ancienne philosophie et dans la doctrine chrétienne, de préférence à toute autre littérature. Dans le neuvième siècle, les sciences furent d'abord remises en honneur. Mais un siècle de divisions intestines ne préparait guère à la réparation des ruines : sa prospérité n'était qu'un éclat extérieur. Un état, comme l'Empire grec, qui ne savait se maintenir que par la souplesse dans les affaires,

(1) Les passages qui traitent explicitement de la Trinité, par exemple, et qui en renferment la preuve, dénoncent une tradition purement extérieure des notions, des idées. *De Fide orth.*, 6 sqq.

l'adresse dans les arts, par une splendeur externe et une aptitude supérieure à profiter des circonstances; une Église qui, sans dignité intérieure, servait aux intrigues de la politique; un peuple qui ne réparait que par de continuels emprunts faits à l'étranger, les forces usées de sa décrépitude; certes ce n'était point là un terrain où la science pût reprendre une vie puissante. On nous parle encore de philosophes grecs dans les temps postérieurs; mais ce ne sont que de faibles échos de la philosophie passée qu'ils font entendre. Une époque qui avait choisi Jean de Damas pour son chef ne pouvait porter aucun fruit dans la philosophie.

CHAPITRE II.

Décadence de la Philosophie dans l'Église d'Occident.

Si notre moisson dans la philosophie de l'Église orientale n'a pas été très riche depuis le cinquième siècle, nous avons encore bien moins à espérer de nos recherches dans l'Église d'Occident depuis la mort de saint Augustin. Outre que les mêmes causes qui ont déterminé en Orient la décadence de la philosophie, existaient aussi en Occident, l'Occident se trouvait encore dans une position plus critique, bouleversé qu'il était par le débordement des peuples dans l'empire romain et dans l'Église orthodoxe. En Afrique, la domination des Vandales opprima bientôt tout le mouvement scientifique; en Espagne, en France, en Italie, les études philosophiques, qui avaient été encore très peu fécondes, durent, après

les invasions et sous la domination des hordes étrangères, être encore plus négligées, plus délaissées. Il fallut des siècles avant que, parmi la population mélangée qui se forma dans ces pays, il pût se développer une nouvelle vie scientifique.

Pendant l'époque dont il nous reste à parler, nous retrouvons les controverses sur la prédestination : saint Augustin, comme nous l'avons remarqué déjà, ne put remporter une victoire complète sur les convictions qui lui étaient opposées. Chez les Franks surtout, la doctrine dite semi-pélagienne se soutint d'abord triomphante jusqu'au milieu du sixième siècle ; puis elle fut abandonnée extérieurement, mais non complétement ; et à la fin elle succomba, mais non par des raisons scientifiques. Dans son essence, le semi-pélagianisme tenait de beaucoup plus près à la doctrine de saint Augustin qu'au pélagianisme pur ; et il n'avait qu'un but, c'était de modérer la choquante sévérité de la doctrine touchant l'impuissance de la volonté pécheresse et touchant la prédestination absolue. Pour l'histoire de la philosophie, ces controverses ne sont d'aucune importance, puisque les conceptions philosophiques n'y ont pas la moindre part. Il n'y a qu'un point, accessoire dans cette discussion, étranger même à son résultat, qui peut un moment attirer notre attention.

Nous sommes habitués à rencontrer dans l'Église latine un mode de représentation un peu plus sensible que dans l'Église grecque. Sans doute la doctrine d'un Tertullien, suivant laquelle Dieu était corporel, avait dû disparaître lorsque s'était formée la doctrine de la trinité, et lorsqu'on avait considéré d'une manière transcendante la notion de Dieu ; mais un des hommes qui ont contribué le plus à la victoire de la doctrine de la trinité dans l'Église latine, saint Hilaire, évêque de Poitiers, au milieu du qua-

trième siècle, soutenait encore que tout, excepté Dieu, toute créature par conséquent, était corporel (1). Cette doctrine, dirigée contre la nature incorporelle des âmes, passa aussi chez les semi-pélagiens. Nous la trouvons dans Cassianus, qui est considéré comme l'auteur de la doctrine semi-pélagienne; dans Faustus, évêque de Regium dans les Gaules, qui, pendant la seconde moitié du cinquième siècle, eut la plus grande part, comme chef des semi-pélagiens, à la victoire passagère de son parti; nous trouvons aussi cette même doctrine de saint Hilaire dans Gennadius, vers la fin du cinquième siècle (2). Ce que ces hommes ont produit pour exposer leur opinion n'est guère qu'une manifestation accidentelle, et n'a point reçu de développement scientifique. On se l'explique facilement, en considérant le caractère de la doctrine de saint Augustin : cette doctrine n'était point propre à détruire entièrement les représentations matérialistes sur l'âme, car elle n'avait point placé dans une pleine lumière l'opposition du corps et de l'esprit. Il suffira d'exposer ici les principes de Faustus et de ses opinions : il a traité le plus explicitement la question controversée. L'état du problème est d'abord dans une grande confusion : le corps et l'âme sont conçus comme des créatures distinctes, des substances en soi, et la question est ainsi posée : une créature peut-elle être incorporelle, soit homme, soit ange? Ce qui est tout autre chose que la question : l'âme est-elle incorporelle? La confusion éclate même de deux côtés. Les principes qui conduisent à la négation sur le premier problème se rattachent en partie

(1) Claud. Mam., *de Stat. an.*, II, 9, 140 c., not. Barth.

(2) Wigger, *Expos. prag. des doct. de S. Augustin et de Pélage*, II, 61 sq.; 229; 354; 356.

à la doctrine que Dieu a créé la matière comme fondement de toutes choses, et qu'il s'en sert pour donner à toutes choses leur forme. Il est donc présupposé que la matière est corporelle; cette présupposition, qui est demeurée longtemps le nœud de la question, n'était point généralement accordée alors. Suivant d'autres principes, Dieu seul peut être infini, et tout le fini a nécessairement une existence étendue et, par conséquent, corporelle; la notion de Dieu ne tombe sous aucune catégorie, et toutes les créatures, quant à la qualité et à la quantité, existent par conséquent dans l'espace et comme corps. Tous ces principes sont puisés dans une comparaison de Dieu avec les créatures; à côté de ces principes, un seul est déduit du rapport de l'âme avec le corps, et a pu conduire à un examen approfondi des notions de corps et d'âme. Faustus, en effet, trouve que l'âme est incluse dans le corps, et doit nécessairement y avoir une existence dans l'espace, une existence corporelle. Il ne creuse pas plus avant la question; ses preuves, en général, sont présentées d'une manière fort désavantageuse pour elles; et les principes philosophiques ne sont jamais dégagés de la tradition historique (1).

§ I.

Claudien Mamert.

La réfutation de ces principes a été présentée sous une forme plus philosophique par Claudien Mamert, prêtre de Vienne, dans les Gaules, vers le milieu du

---

(1) *Fausti ep.*, 16; *in Canisii lect. ant.*, 363 sqq., Basn.

cinquième siècle; il répondit à la lettre où Faustus exposait sa doctrine de la nature corporelle de l'âme. Il ne faut pas s'attendre, toutefois, à ce que le problème obscur qui était agité ait reçu de Claudien une solution fondamentale ; pour cela, une distinction entre la chair et l'esprit, entre le corps et l'âme, une investigation sur le rapport de l'un à l'autre, plus rigoureuse, plus approfondie que ne le comportait cette époque, était nécessaire. Nous devrons déjà nous juger heureux si nous trouvons que Claudien Mamert a présenté les principes de Faustus dans un ordre meilleur que lui-même ne l'avait fait ; qu'il s'est placé au point de vue de son adversaire pour affaiblir ou pour réfuter ses principes, et qu'il s'est montré un digne élève de saint Augustin (1). Nous ne voulons pas dire, toutefois, que saint Augustin n'eût pas pénétré plus avant dans la question, s'il y avait appliqué surtout son esprit polémique. La décadence de l'investigation philosophique ne peut être méconnue dans l'inhabileté

---

(1) Ce qui le montre comme tel, c'est surtout l'explication des catégories dans leur rapport à Dieu, explication où la conception d'*habitus* est prise absolument dans le même sens que dans saint Augustin (*de Statu an.*, I, 19, 63, Barth.). C'est aussi la division de l'âme en *memoria, consilium* et *voluntas*, que nous trouvons également dans d'autres disciples de saint Augustin. (*Ib.*, I, 20, 65.) Les pensées les moins développées des maîtres ont coutume de l'être le plus par les élèves. On a attribué au néoplatonisme une trop grande influence sur Claudius Mamert ; l'élément néoplatonicien des doctrines de Claudius dérive en grande partie de saint Augustin. Toutefois, Claudius ne laisse pas d'être familiarisé avec les philosophes anciens. Ainsi, il cite les pythagoriciens Philolaüs et Architas, Platon et Porphyre, et il estime plus les anciens philosophes que ne le fit saint Augustin. Il les nomme *lumine veritatis afflatos* (*Ib.*, II, 7, 129).

avec laquelle Claudien manie ses idées (1); mais il se montre cependant supérieur à son adversaire, et nous ne pouvons pas lui refuser la conscience des principes qui font sa supériorité.

La faiblesse de ses preuves se trahit surtout en ce qu'il part de l'existence de l'âme en soi. Il semble que l'homme pourrait revendiquer avec plus de droit l'existence en soi que l'âme: aussi Claudien définit-il l'âme l'homme véritable (2): évidemment, c'est l'homme interne, selon l'expression de saint Augustin, qui est en communion avec l'âme. Il considère l'âme comme un être indépendant, comme une créature par opposition au créateur; il reconnaît avec son adversaire que la notion de Dieu ne tombe sous aucune des catégories d'Aristote, pas même sous la catégorie de substance, parce que la substance désigne ce en vertu de quoi les autres catégories sont affirmées : toutes les créatures, au contraire, sont conçues au moyen des catégories (3). Mais ceci s'entend également de l'âme : elle serait Dieu si elle n'avait ni qualité ni quantité. Quoi qu'il en soit, ce qui précède s'applique moins rigoureusement à l'âme qu'au corps, puisque le corps est soumis à toutes les catégories, tandis que l'âme ne les comporte pas toutes, qu'elle implique la qualité, mais non la quantité. La conception de quantité est, en effet, conçue par Claudien, comme par son adversaire, seulement par rapport à l'existence dans l'espace; il croit ne pouvoir échapper à

(1) Ceci est parfaitement clair dans la récapitulation des preuves. *Ib.*, III, 14, 200 sqq.

(2) *Ib.*, I, 5.

(3) *Ib.*, 19, 63. Jam decima (sc. categoria), immo prima est ipsa substantia, de qua hæc prædicamenta texuntur.

la conséquence que l'âme est étendue et, par conséquent, corporelle, si elle a quantité (1). Il est assez curieux de voir dans quelles contradictions Claudien se meut. Il avoue qu'il peut être question d'une grandeur de l'âme; il se rappelle la maxime, à laquelle il n'attache pas moins d'importance que saint Augustin, que Dieu a tout ordonné avec mesure, poids et nombre; cependant la grandeur de l'âme ne doit pas être une grandeur, puisqu'elle ne peut pas être mesurée dans l'espace, mais seulement sous le rapport de la vertu et des lumières; l'âme d'un homme, tel, par exemple, que Moïse, peut être plus grande que l'âme de tout un peuple (2). On peut, toutefois, justifier ces contradictions, en alléguant une pure impropriété de termes, et l'inhabileté de l'exposition. Mais cette faute ne peut être redressée en disant qu'elle provient de ce que l'âme est privée de la qualité : l'âme tient le milieu entre Dieu et le corps : Dieu est sans qualité ni quantité, le corps réunit ces deux attributs; mais l'âme a la qualité, non la quantité (3). Évidemment la différence essentielle

---

(1) *Ib.*, 19, 62 sq. Quamlibet, ubi localitas non est, quantitas esse non possit, quia ita sibi mutuo hæc eadem nexa sunt, ut aut utrumque in aliquo esse possit aut neutrum. Ex illis Aristotelicis categoriis nulli prorsus subjacet essentia divina. Rursus anima humana non omnibus subjacet. Porro corpus quodlibet subjacet omnibus. *Ib.*, 20; III, 12, 198.

(2) *Ib.*, I, 20, 64; II, 3, 109 sqq.; 5, 119.

(3) *Ib.*, III, 12, 298. Jam de qualitate controversia non erit, cui animam subjacere non renui; quæ scilicet, si, ut quantitatis, ita etiam qualitatis expers esset, profecto [enim] Deus esset. Identidemque si, ut qualitati, ita etiam quantitati cederet, corpus esset. Nunc vero medioximum quiddam naturæ incorporeæ, sed creatæ sortita, nec Deus est, quoniam qualitatem habet, nec corpus, quia non habet quantitatem.

du créateur et de la créature est négligée ici. Claudien procède d'une manière analogue, lorsqu'il attribue à Dieu un mouvement fixe (*stabilis motus*), à l'âme un mouvement inétendu, hors de l'espace, et au corps un mouvement dans l'espace; il ne peut pas nier que l'âme ne change temporairement et ne varie quant à sa qualité; mais il accorde une supériorité à l'âme sur le corps, en ce qu'elle n'est soumise qu'au mouvement temporaire, non au mouvement dans l'espace (1). Toutes ces pensées s'accordent avec l'opinion empruntée de saint Augustin, et souvent répétée par Claudien, que le monde est complet, qu'il embrasse par conséquent en lui tous les degrés de l'existence; et c'est pourquoi Mamert désire que, pour l'accomplissement et la magnificence du tout, les contrastes ne fassent pas défaut. Comme la créature incorporelle était possible, elle devait être créée; de même, le bien et le mal sont nécessaires dans le monde, et le corporel et l'incorporel doivent s'y rencontrer (2). L'incorporel est tenu pour supérieur au corporel, et cette assertion s'accorde avec cette autre que la pleine négation des catégories donne le suprême. Plus il peut être affirmé d'une chose, plus elle est imparfaite. Au fond, ce point de vue implique que toute détermination est une limitation, et que nous pouvons, par conséquent, parvenir au Très-Haut par des négations. Claudien ne reste cependant point parfaitement ferme dans cette direction; il en est une autre tout opposée, qui a aussi de la valeur à ses yeux: elle tend à l'être par les affirmations; alors le mal

(1) *Ib.*, I, 18, 57; III, 6, 176.

(2) *Ib.*, I, 4, 25 sq. Semiplena benignitate usus esset (sc. Deus), si semiplenum aliquid condidisset. *Ib.*, I, 5, 26 sqq.; II, 1; 2 104.

est considéré comme non-être, et l'échelle des choses établie par Aristote est admise, l'échelle selon laquelle l'animé est meilleur que l'inanimé, ce qui sent meilleur que ce qui ne sent pas, le raisonnable meilleur que l'irraisonnable (1).

Le principe de toutes ces recherches est que l'âme possède un degré d'être supérieur à celui des corps. Claudien rejette, par conséquent, le principe de Faustus, que l'âme est air. Comme le feu est un élément meilleur que l'air, il serait plus convenable de tenir l'âme, si elle devait être corps, pour feu (2). Si l'âme était air, elle animerait aussi les plantes (3). Ceci s'appuie aussi sur la présupposition qu'il ne peut point être accordé que l'âme soit embrassée par le corps; car, bien que ce qui est embrassé par autre chose ne soit pas nécessairement corporel, puisque Dieu, pensant, s'embrasse lui-même (4), Claudien est néanmoins de l'opinion que ce qui embrasse est meilleur que ce qui est embrassé, et il soutient, par conséquent, que c'est plutôt l'âme qui embrasse le corps, puisqu'elle en tient les éléments unis, et que, si elle le délaisse, il se dissout (5). Il ajoute encore cette raison, que, l'âme qui observe, observerait aussi l'organisme intime du corps, si, placée dans l'intérieur du corps, elle était circonscrite par le corps (6). Ces raisons ne sont pas tout-à-fait dénuées de force, mais elles touchent à un point, celui de l'union du corps et de

(1) *Ib.*, I, 21.
(2) *Ib.*, 9.
(3) *Ib.*, 21, 67.
(4) *Ib.*, 11, 41.
(5) *Ib.*, III, 3, 168.
(6) *Ib.*, 9, 187.

l'âme, qui, du moment que l'âme était considérée comme substance en soi, devait soulever de grandes difficultés. Dans la solution qu'il en apporte, Claudien ne se montre pas à la hauteur de son problème, et il n'est par conséquent point en état de réfuter l'opinion de son adversaire. Il s'attache fermement à son principe que l'âme n'a pas une grandeur étendue, et il croit pouvoir soutenir que les activités exercées par l'âme sur le corps ne sont point déployées dans l'espace. L'âme anime le corps ; mais la vie n'est pas dans un lieu donné (1). Claudien ne peut pas nier à son adversaire que l'âme ne soit là où elle est : si elle était partout, elle serait Dieu ; si elle n'était nulle part, elle ne serait rien. Mais elle se distingue cependant du corps, en ce que, de même que Dieu est partout, elle est tout entière présente dans le corps où elle est; tandis que le corps, en tant que divisible, n'est toujours présent où il est qu'en partie. Une partie de l'âme ne donne pas la vue, une autre partie n'anime pas le doigt; mais l'âme voit tout entière dans l'œil, elle sent tout entière dans le doigt (2). C'est donc la simplicité de l'âme que Claudien oppose à la divisibilité du corps ; il déploie assez d'habileté pour expliquer la différence de l'un et de l'autre. Une partie du corps peut toucher l'autre, une partie peut être touchée par une autre; mais l'âme est

---

(1) *Ib.*, I, 21, 68. Constat igitur omnem vitam nec localiter abscedere a corpore, nec in corpore velut in loco esse, nec localiter corpori accedere.

(2) *Ib.*, III, 2. Illa (sc. anima) quidem non in toto mundo est tota, sed sicut Deus ubique totus in universitate, ita hæc ubique tota invenitur in corpore. — Nec alia pars animæ sentificat oculum et alia vivificat digitum, sed sicut in oculo tota vivit et per oculum tota videt, ita et in digito tota sentit.

tout entière dans tous ses mouvements et dans tous ses actes; voir, entendre, penser, consentir, refuser, ce ne sont point des actes d'une partie de l'âme, mais de l'âme tout entière (1). Elle n'est pas autre chose qu'une force qui s'exprime intégralement dans ses activités; elle n'est pas une masse; il ne nous faut pas chercher une autre substance, un autre fondement de ses puissances; il ne nous faut pas chercher une base de son être (2). Claudien a néanmoins oublié de nous apprendre comment la simplicité de l'âme pouvait se concilier avec ses parties qu'il reconnaissait, et avec la multiplicité de ses activités.

Il reconnaît différentes parties dans l'âme : on le voit surtout à la manière dont il distingue l'âme raisonnable de l'âme animale et de l'âme végétative; en ce qui concerne l'âme raisonnable, Claudien se prononce pour l'opinion de saint Augustin, qui soutenait que les différences que nous y établissons, la mémoire, l'entendement, la volonté, ne sont pas, dans le vrai, des parties différentes de l'âme, mais désignent une seule et même chose sous différents rapports (3). C'est surtout de l'âme raisonnable qu'il traite dans toutes ses recherches; l'âme animale et l'âme végétative, il ne les examine qu'accessoirement, et il émet sur elles une opinion qui détruit absolument leur existence en soi. Les âmes animales, sans parler des âmes végétatives, ne peuvent pas même se voir, à plus forte raison ce qui est au-dessus d'elles (4); elles ne doivent pas même trouver en elles la cause de leur propre mouvement, parce qu'il n'y a que ce qui se

(1) *Ib.*, I, 18, 60 sq.; 21, 72.
(2) *Ib.*, 15; 24, 83.
(3) *Ib.*, I, 20, 65; 24, 83 sq.; II, 5, 121.
(4) *Ib.*, 21, 66.

meut, le sachant, le voulant, qui puisse être considéré comme principe de son mouvement propre; elles ne peuvent être considérées que comme des instruments de Celui qui a placé le mouvement en elles. Aux hommes seuls Dieu a donné la faculté de se mouvoir spontanément; et ils ont en eux-mêmes la cause de leurs mouvements, bien que Dieu soit le pivot autour duquel tout se meuve (1). Claudien regarde donc l'âme raisonnable seule comme indépendante et existante en soi dans la création, et ce n'est que par rapport à elle qu'il a à s'occuper d'incorporalité. Nous trouvons ceci en plein accord avec la direction théologique de sa doctrine, direction qui est manifeste dans toute la teneur de ses écrits. Ainsi le corporel n'est pour lui qu'un instrument, et quelque chose d'absolument subordonné. Dans ce corps, où notre âme est pour ainsi dire en exil, nous nous sentons comme alourdis, parce que le corps ne se montre pas propre au service pour lequel il était fait originellement (2). Lorsque Claudien est arrivé à ce point, lorsqu'il considère les âmes raisonnables, il est sur le terrain qui lui convient, et il triomphe de son adversaire; alors nous comprenons clairement ses assertions sur le mérite supérieur de l'âme par rapport au corps, sur l'unité parfaite, et sur l'essence transcendante de cette unité. Claudien avait en vue quelque chose qui dépassât tout phénomène, tout moyen : le but inconditionné, le divin de notre nature fut ce qui le poussa à ces éloges de notre âme.

Ce point vaut la peine que nous ajoutions quelques

---

(1) *Ib.*, II, 7, 128 sq. Ceci s'accorde avec la doctrine d'Aristote : que ce qui n'est pas en mouvement peut seul mouvoir; Claudien s'appuie souvent sur cette doctrine.

(2) *Ib.*, I, 22, 74 sqq.

mots. Bien que nous n'y rencontrions pas de pensées nouvelles, les doctrines de Claudien Mamert donnent la mesure de l'intelligence qui fut déployée à cette époque, et qui passa aux âges suivants. Sa doctrine s'est surtout développée clairement lorsqu'il prit en sous-œuvre le principe puisé par son adversaire dans la maxime : que Dieu avait tout ordonné avec mesure, poids et nombre. Dans les traits principaux, c'est la doctrine de Platon que Claudien fait valoir. Si tout a été créé avec mesure, poids et nombre, le nombre, le poids et la mesure doivent être incréés, et nous devons les tenir comme principes des choses en Dieu. La mesure qui est mesurée n'est pas la première; la première est celle qui sert à mesurer. L'une est en rapport avec l'autre; mais la seconde, sans comparaison avec celle-là, ne peut être appréciée par une autre mesure. En général, ce sont les idées qui ont d'abord déterminé la création; et, en participant aux idées, toutes choses sont ce qu'elles sont; partout présente, chaque idée en soi, et toutes, pour une part égale, composent le Dieu unique (1). Un point qui n'est pas sans importance, c'est celui qui s'offre à Claudien dans l'examen de la doctrine de la trinité : les trois idées qui désignent pour lui les trois personnes de la Divinité doivent être considérées comme égales l'une à l'autre, parce qu'elles désignent chacune la Divinité tout entière. Il ne développe pas davantage cette pensée, La mesure incommensurable, et aucune des autres idées conçues comme principes, ne peuvent être connues au moyen d'un

(1) *Ib.*, II, 4, 113 sq. Hinc capias oportet indicium illius non pensi ponderis et immensurabilis mensuræ et innumerabilis numeri, quæ tria simul æquiterna, semper individua, ubique et ubicunque tota, unus Deus sunt.

sens corporel; car tout corps est mesurable, et nous ne connaissons, au moyen des organes corporels, que ce qui appartient au corporel; nous devons donc posséder, pour connaître l'infinie mesure, une âme analogue à cette mesure même, c'est-à-dire incorporelle (1). L'âme créée raisonnable a mesure, poids et nombre, mais non pas dans le sens corporel, non pas une mesure mesurée, un nombre calculé, un poids pesé; mais spirituellement, sans étendue dans l'espace; ce qui lui convient, c'est la mesure qui mesure elle-même, c'est le nombre qui compte lui-même, c'est le poids qui pèse lui-même. La mesure de l'âme, c'est la sagesse, qu'elle comprend et qu'elle ne pourrait pas saisir si elle était corporelle; son nombre, c'est la proportion des vertus, ou le nombre par lequel elle suppute et juge scientifiquement les choses; son poids, c'est sa volonté ou mieux son amour, par lequel elle est conduite à elle-même ou à autrui ou à Dieu, comme les corps à l'espace auquel ils appartiennent : toutes ces choses sont incorporelles (2). Nous sommes ainsi ramenés à l'analogie de l'homme avec Dieu. L'âme humaine comporte vertu et connaissance, comme Dieu; par conséquent, elle est analogue à un être incorporel, ce qui ne pourrait lui être attribué si elle-même n'était incorporelle (3). Supposé que l'entendement humain fût étendu, il ne pourrait pas connaître l'inétendu, et par conséquent Dieu (4). Dieu est la vérité et toute la vérité que connaît l'entendement; Dieu est vu par l'esprit sans l'intermédiaire d'un instrument, d'une

---

(1) *Ib.*, II, 116.
(2) *Ib.*, II, 5, 118 sqq.
(3) *Ib.*, I, 3, 12 sq.; 4, 26.
(4) *Ib.*, I, 14.

manière incorporelle, en Dieu même (1). La multiplicité des connaissances que je retiens dans ma mémoire, dans ma conscience scientifique, s'étend sur le monde entier; et cette plénitude de l'être ne peut être saisie par moi qu'au moyen d'une faculté incorporelle (2). Voilà comment notre âme connaît même le corporel d'une manière incorporelle. Ce n'est pas le corps qui voit, mais l'âme qui voit par le corps; par le corps, elle connaît le corporel; sans le corps, par elle-même elle connaît l'incorporel; l'âme voit la mesure par elle-même; elle voit par le corps le mesurable (3). C'est donc essentiellement la raison, image de Dieu dans l'homme, qui témoigne à Claudien de la nature incorporelle de l'âme. Telle est la tendance théologique de sa doctrine; mais comment l'image de Dieu en nous se trouve-t-elle en rapport avec le temporaire, avec le corporel, avec les conditions de notre existence? c'est ce qui ne se laisse pas clairement démêler dans la doctrine de Claudien.

Ainsi, jusque dans ses derniers rejetons, nous voyons éclater le caractère de la philosophie des Pères de l'Église : même regard jeté avec assurance sur le suprasensible, même hésitation, même vague, lorsqu'il s'agit d'exposer les rapports des objets particuliers avec le divin sous des formes précises. Sans doute on est convaincu que Dieu manifeste son essence transcendante dans ce monde, et qu'il se révèle dans des êtres analogues à lui; les catégories de la philosophie ancienne sont profondément empreintes dans les esprits de ce temps, mais on les trouve insuffisantes pour exprimer la parenté de l'humain et du divin. Toutes les catégories

(1) *Ib.*, III, 9, 185.
(2) *Ib.*, I, 22, 77.
(3) *Ib.*, 23; II, 4, 116.

d'Aristote doivent être écartées lorsque nous pensons à Dieu ; et l'analogie des âmes raisonnables avec Dieu doit consister précisément en ce que ces catégories ne leur sont pas applicables. Cela ne pouvait naturellement être démontré que d'une manière insuffisante, et ne pouvait conduire, du reste, qu'à des résultats purement négatifs. Lorsque la philosophie des Pères applique avec moins de circonspection d'autres idées qui ont le plus souvent leur source dans Platon, aux choses temporaires, au monde, pour en montrer l'accord, l'analogie avec Dieu, telles que les idées de beauté, de mesure, de nombre, ou pour faire voir la nécessité de l'opposition et de la différence en degrés entre les espèces de créatures, alors la philosophie des Pères rencontre des difficultés qui nuisent au but qu'elle se propose, celui d'exposer comment l'image de Dieu doit se développer dans notre âme jusqu'à la perfection.

§ II.

Boèce.

Nous ne pouvons attacher une grande valeur à la philosophie de Claudien Mamert ; cependant nous y trouverions ce que l'Église d'Occident a produit de plus significatif dans la philosophie après saint Augustin, si une œuvre, toujours un peu indéfinie, n'attirait pas notre attention. Je veux parler de Boèce, dont la croyance chrétienne succomba à de justes doutes, et que nous pourrions sans scrupule omettre dans cette histoire, si nous ne traitions ici du temps où l'élément chrétien et l'élément païen exercent l'un contre l'autre une véhémente opposition. Nous avons déjà vu que la philosophie des Pères, dans sa décadence, admettait de plus en plus l'élément païen ; qu'en

outre, la pensée essentiellement païenne, perçant dans le mysticisme du faux Denys l'aréopagite, pouvait être rattachée au christianisme. Nous trouvons quelque chose d'analogue dans Boèce : seulement ce n'est pas lui qu'il faut accuser si sa philosophie a passé pour chrétienne. Il a dédaigné de s'envelopper extérieurement des formes chrétiennes; mais cela n'a pas empêché les temps postérieurs de faire servir ses écrits à leur instruction, comme si ces écrits ne renfermaient rien qui ne fût parfaitement d'accord avec le christianisme. Les écrits de Boèce ne sont pas seulement remarquables en ce qu'ils servirent très activement la tradition philosophique des époques suivantes, mais en ce qu'ils nous montrent encore comment les meilleures productions du siècle dont nous parlons présentent croisées, mêlées, les aspirations scientifiques les plus diverses. Parmi les hommes qui contribuèrent à conserver et à répandre dans les lettres la logique d'Aristote, Boèce occupe une des places les plus importantes; il ne se proposa guère qu'une chose d'érudition, quoiqu'il s'offre encore sous un autre aspect; il ne laisse pas de montrer de l'indépendance dans l'ordre de ses pensées, et, sous ce rapport, il se rattache presque exclusivement à Platon, et presque nullement à Aristote.

Anicius Manlius Sévérin Boèce (1) était d'une des familles romaines les plus distinguées, qui avait rempli pour ainsi dire héréditairement, pendant longtemps, les plus hauts emplois de l'état. La date de sa naissance est fixée entre les années 470 et 475. Il fut élevé au consulat; et, sous la domination des Ostrogoths, il chercha à maintenir

(1) Voy. sur Boèce l'article de Hand dans l'*Encycl.* de Ersch et Gruber.

encore au sénat romain une ombre de dignité; malgré son activité politique, il s'occupa encore d'érudition et de philosophie; et il s'y acquit, dans son temps, la plus grande gloire. Il ne lui servit de rien que le roi Théodoric lui-même réclamât son assistance dans les choses scientifiques; les événements du temps expliquent avec clarté comment Boèce, ainsi que son beau-père Symmaque, ont encouru les soupçons des nouveaux maîtres de l'Italie; Boèce fut d'abord banni de Rome, et dépouillé de ses biens; puis condamné au dernier supplice l'an 524 ou 526. Sa mort lui a valu la gloire d'un martyr chrétien, d'autant plus qu'on lui attribuait des écrits contre les ariens monophysites, et un résumé de la foi chrétienne. Ces ouvrages, qui témoignent d'une piété chrétienne remarquable, ont été rapportés à Boèce par l'imagination des époques suivantes. Sa vie et ses occupations studieuses se présentent sous un tout autre jour. Il vécut au milieu d'événements qui ne lui permirent point de se soustraire aux influences du christianisme. Il exprima des pensées et des maximes qu'il empruntait à l'Écriture-Sainte (1); mais jamais il n'acquiesça explicitement à la religion chrétienne; jamais il ne montra une piété, pour ainsi dire, d'une couleur chrétienne, ni une soumission aux doctrines distinctes, tranchées, du christianisme. Il ne s'associa point non plus aux néoplatoniciens de son temps, qui étaient engagés dans une lutte ouverte contre le christianisme, et s'efforçaient de rétablir debout la mythologie païenne; Boèce traita cette mythologie de fable surannée. On pourrait supposer qu'il était indifférent à toute religion, qu'il n'avait foi qu'en la philosophie;

(1) *Cons. phil.*, III, pr. 12, 169, éd. Lugd., 1671. Regit cuncta fortiter suaviterque disponit, maxime tirée *de Sap.*, 8, 1, et souvent citée par les Pères de l'Église.

mais il fonda la philosophie elle-même sur une autorité plus haute que la sienne propre, je veux dire sur une manifestation divine (1). Il semble, incidemment, considérer les astres comme des divinités inférieures (2); mais, en ce qui touche le problème de la religion à laquelle il peut appartenir, cela n'est point une donnée, une solution. Il faut tenir Boèce pour un philosophe, à qui importe peu une religion spéciale, bien qu'il n'ait nullement repoussé la foi à la haute inspiration, à la révélation de Dieu. Nous pourrions comparer sa position, relativement au christianisme, à celle de Synésius; dans des conditions analogues à celles où se trouva celui-ci, Boèce eût pu devenir un évêque chrétien. Mais en ce qui concerne sa philosophie, il se rattache aussi fermement que possible à la doctrine ancienne d'Aristote et de Platon; c'est le foyer des efforts qu'il déploie pour restaurer l'ancienne culture scientifique dans le présent, et la conserver dans l'avenir. Il n'applique pas une médiocre activité soit à traduire, soit à expliquer et à compléter les écrits d'Aristote, de Porphyre, d'Euclide, de Nicomaque, de Cicéron et d'autres écrivains. Nous possédons une grande partie de ses œuvres; il y est traité ici de l'organum d'Aristote et de matières qui s'y rapportent (3), là d'arithmé-

---

(1) *Cons. phil.*, IV, pr. 6, 220. La philosophie qui s'entretient familièrement dans cet écrit avec Boèce dit dans ce passage : nam ut quidam me quoque excellentior ait, ἀνδρὸς ἱεροῦ σῶμα δυνάμεις οἰκοδομοῦσι. J'ai vainement cherché où se trouve ce mot.

(2) *In Porphyr. a Vict. transl.*, IV, 85 sq., dans l'édit. des œuvres de saint Bas., 1570.

(3) Je dois rectifier ici une erreur qui s'est répandue dans beaucoup de livres estimés. Parmi les écrits logiques de Boèce, l'un traite des raisonnements hypothétiques; et dans son introduction (p. 606), il soutient qu'Aristote n'a pas traité, et que Théo-

tique, de géométrie et de musique; ces ouvrages ont exercé une grande influence sur l'éducation des temps postérieurs. En outre, Boèce a écrit un ouvrage où il déploie une invention plus originale : ce sont les *Consolations de la philosophie*, qui sont partie en prose, partie en vers; elles ont été composées pendant son exil; le moyen-âge les a beaucoup lues; et, par conséquent, elles ont été pour beaucoup dans la culture philosophique de ce temps. En comparant cet ouvrage avec ceux qui ont été cités auparavant, on remarque combien l'élément formel de la logique est nettement distingué du fond de la doctrine. On ne trouve dans les Consolations de Boèce presque aucune application des idées exposées dans l'organum d'Aristote, excepté ce qui concerne la forme de la conclusion. Les idées de cet écrit tiennent de beaucoup plus près à la philosophie de Platon qu'à la philosophie d'Aristote.

On ne peut pas nier que les Consolations, quelque dépendance qu'elles soutiennent relativement à la phi-

---

phraste et Eudème n'ont traité que d'une manière insuffisante de cette espèce de raisonnements. On a donc cru qu'il avait le premier développé explicitement la doctrine des raisonnements hypothétiques. Ce n'est pas le propre de Boèce de découvrir de nouvelles théories. Quiconque connaît l'histoire de la logique, sait que les stoïciens ont longtemps développé et au long la doctrine précédente. Cassiodore, *de Dial.*, 569 b, nomme même les prédécesseurs de Boèce qui ont traité le même sujet en langue latine. Si Boèce passe sous silence les services rendus par les stoïciens à la théorie du raisonnement hypothétique, cela s'explique par son aversion pour la philosophie stoïcienne. Il n'approuve pas le mélange de la logique stoïcienne avec la logique aristotélicienne (*de Interp*, ed. sec., 315); car il considère les stoïciens ainsi que les épicuriens comme les ennemis de la véritable philosophie. *Cons. phil.*, I, pr., 3, 16.

losophie ancienne, ne trahissent un caractère original. Si nous exceptons les premiers écrits de saint Augustin, qui sont d'un autre genre, les Consolations de Boèce sont presque le seul ouvrage important en latin, qui soit sorti de l'école néoplatonicienne, et qui ne laisse point méconnaître le génie de la langue latine. On retrouve dans Boèce quelque chose du caractère romain, quelque chose de ce sens pratique qui menaçait de se perdre dans une intuition inactive, et qui exige d'une doctrine un effet sur la volonté; on retrouve aussi dans Boèce cette énergie de l'âme qui s'efforce, dans le malheur comme dans la prospérité, de conserver la dignité de l'homme : on pourrait appeler Boèce le dernier romain de la littérature. Mais, précisément à cause de ce caractère, il s'éloigne du néoplatonisme, dont il n'emprunte qu'une partie des idées; et, au fur et à mesure qu'il s'en écarte, il faut reconnaître qu'il se rapproche de la doctrine chrétienne. Le christianisme s'efforçait de ménager l'union du point de vue oriental et du point de vue occidental; et une union analogue se remarque dans Boèce, puisqu'il applique la pensée romaine à la philosophie néoplatonicienne régnante, prise sous le point de vue de l'Orient. Mais il ne faut pas nous attendre à ce que ces divers éléments soient fondus suffisamment dans la doctrine de Boèce. Ces éléments ne se présentent ici que parce que Boèce agite avec ardeur les problèmes les plus profonds de la science, et connaît pleinement tout ce qui s'éloigne de ses tendances pratiques.

On ne peut méconnaître dans Boèce un certain scepticisme, qui participe à la fois à la tendance pratique et à la tendance mystique, et qui correspond assez à la direction qu'avait prise la philosophie chrétienne de ce temps. L'ordre établi par Dieu dans les événements est

nommé à plusieurs reprises, par Boèce, un miracle (1). Le mouvement des résolutions humaines ne peut approcher de la simplicité de la prescience divine (2). Nous sommes dotés des sens, de l'imagination et de la raison, trois facultés diverses qui dépendent de la nature du sujet et non de la nature des objets. De même que les choses apparaissent autrement à un sens qu'à un autre, que la rondeur est autre pour le toucher que pour la vue ; de même les objets nous apparaissent aussi différemment, si nous les jugeons au moyen des sens, ou au moyen de l'imagination, ou au moyen de la raison. Si nous observons les choses au moyen des sens, nous concevons, à propos de ces choses, la forme corporelle dans la matière ; au contraire, l'imagination se représente la forme corporelle sans la matière ; la raison franchit aussi la forme matérielle, et connaît le particulier d'après la notion universelle ; ainsi, tout est connu selon la nature de celui qui apprécie (3). La connaissance suprême et parfaite, la véritable vue des choses (*intelligentia*) ne nous est pas donnée : Dieu se l'est réservée à lui seul (4). De là l'obligation pour nous de nous unir à Dieu par l'amour. L'être dépendant ne peut durer

(1) *Cons. phil.*, IV, pr. 6, 211 ; 219.

(2) *Ib.*, X, pr. 4 in.

(3) *Ib.*, V, pr. 4, 249 sq. Cujus erroris caussa est, quod omnia, quæ quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci existimat, quæ sciuntur, quod totum contra est. Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit, etc. *Ib.*, metr. 4, où Boèce s'élève surtout fortement contre le sensualisme et le réalisme des stoïciens. *Ib.*, pros. 6 in.

(4) *Ib.*, V, pr. 5, 255.

qu'autant qu'il se tourne avec amour vers la cause qui lui a donné l'être (1). Mais l'amour que recommande Boèce n'est pas un amour inactif, un amour qui, conçu à la manière de Proclus ou de Denys l'aréopagite, se renferme dans l'être ou la contemplation de Dieu; par l'amour, selon Boèce, nous devons vaincre les désirs sensibles, afin de participer à la félicité véritable, qui est Dieu (2); l'amour doit nous régir comme il régit le ciel; c'est dans l'amour que nous devons placer notre bonheur (3). Mais, par cette conviction, Boèce incline vers le pratique. Dans ses Consolations, il dédaigne d'avoir recours, pour atteindre la tranquillité d'âme, la sécurité, à d'autres moyens qu'à la philosophie; la philosophie tient pour nécessaire de calmer l'âme par l'éloquence et par la suavité harmonieuse de la poésie; mais l'éloquence et la poésie ne sont propres qu'à préparer l'âme et à l'élever au degré de sentiment où elle est capable de comprendre les principes de la philosophie. Elles nous exhortent à mépriser les biens extérieurs, à nous élever par-delà le terrestre, et elles nous convainquent que, sous la direction de la Providence, nous ne rencontrons rien qui ne tourne à notre bien. Ce qui ne concourt point à notre bonheur, Boèce le rejette; et, de cette manière, il évite au moins les questions controversées qui planaient sur la philosophie ancienne et sur la philosophie chrétienne.

La conviction de Boèce s'appuie sur ce qu'il existe un

(1) *Ib.*, IV, metr. 6, 226.

(2) *Ib.*, III, pr. 10; metr. 10.

(3) *Ib.*, II, metr. 8 fin. O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo cœlum regitur, regat.

Dieu parfait. Il est persuadé que le parfait est concevable, car autrement l'imparfait ne pourrait pas se comprendre, puisqu'il n'est conçu que comme la limitation du parfait (1); mais Boèce est encore persuadé que le parfait doit être admis comme nécessaire, parce que, sous la présupposition seule du parfait, peut exister une perfection limitée. La raison universelle de tous les hommes reconnaît le principe parfait de toutes choses comme Dieu (2). Quant aux recherches plus développées sur la notion de Dieu, pour en déterminer les propriétés ou le rapport au monde, Boèce ne croit pas nécessaire de s'y livrer. De même il franchit d'un pied léger les points qui concernent le rapport de Dieu avec le monde, points qui étaient débattus entre les néoplatoniciens et les chrétiens. En vain on cherche dans Boèce une solution du problème : si le monde émane de l'essence de Dieu ou s'il a été créé par lui (3). Il n'examine pas davantage la question : si la production du monde présuppose une matière, ou si l'on peut concevoir la création de rien. Sans doute le monde doit être formé d'une matière fluide (4); mais Boèce admet le principe : que rien ne peut être fait de rien, sous la réserve, toutefois, que ce principe soit pris, non dans le sens de la philosophie ancienne des matérialistes, mais bien comme un principe actif (5). Boèce se contente d'établir simple-

---

(1) C'est, comme on sait, le point que Leibnitz examina à l'aide de la preuve ontologique de Descartes.

(2) *Ib.*, III, pr. 10, 154 sq.

(3) Conclure de l'expression *refluant* (*ib.*, IV, metr. 6) dans le dernier vers à la doctrine de l'émanation, c'est donner trop de portée à une expression poétique.

(4) *Ib.*, III, metr. 9, 142.

(5) *Ib.*, V, pr. 1, 236. Nam nihil ex nihilo existere, vera sen-

ment que Dieu n'a besoin, pour le gouvernement du monde, d'aucun moyen extérieur (1). Un peu plus explicitement, mais toujours en passant, il examine l'éternité du monde, qu'il est porté à concevoir à la manière de Platon, non dans le vrai sens du mot, mais comme une durée qui a un commencement, sinon une fin (2). Voici donc Boèce inclinant du côté de la philosophie païenne, sur un seul point, il est vrai, qui, en ce temps, soulevait des doutes nombreux parmi les chrétiens. Mais un point purement théorétique, qui, comme tel, est pour Boèce de la plus haute importance, c'est la question du bien et du mal; il se voyait forcé de l'approfondir. Le procédé qu'il emploie pour éviter une recherche trop étendue à cet égard est très caractéristique. D'accord avec les néoplatoniciens et avec la philosophie des Pères, il succombe bientôt sous les difficultés : il considère le mal comme un néant. Dieu est tout-puissant, et il n'y a rien qui lui soit impossible; mais le mal est impossible pour lui, donc le mal n'est rien. Le mal nous dégrade, et nous enlève à la nature que nous devons avoir. Sur cette voie, Boèce s'avance beaucoup plus loin que n'avait osé le faire saint Augustin. Tout comme les hommes sont élevés par le bien au-dessus de leur nature, de même ils perdent par le mal ce qu'ils possèdent; ils tombent au-dessous de la nature qui leur est propre; ils deviennent semblables à la brute et prétendent encore être des hommes (3). Ce

---

tentia est, cui nemo unquam refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est de natura omnium rationum quasi quoddam jecerint fundamentum.

(1) *Ib.*, III, pr. 12, 168.

(2) *Ib.*, V, pr. 6, 258 sqq.; cf. *ib.*, II, pr. 7, 95.

(3) *Ib.*, III, pr. 12, 170. Malum igitur — nihil est, cum id

mode de concevoir paraît très satisfaisant à Boèce ; cependant la force de cette conception vient essentiellement de ce qu'il détourne les yeux de l'être qui est au fond du mal. Boèce paraît même s'en apercevoir. Dans sa gracieuse explication de la fable d'Orphée et d'Eurydice, on trouve la doctrine : que ceux qui veulent contempler la lumière du ciel et du salut, doivent regarder en avant, mais non en arrière, mais non dans la nuit du tartare, pour ne pas perdre, à la vue du mal, le bénéfice de toute leur vie (1). On voit percer ici un scepticisme qui dissuade de pénétrer le mystérieux, afin que des questions transcendantes, semblables à celles du mal, n'entraînent pas dans le doute sur les principes certains.

Sous l'empire des tendances pratiques qui le dominent, deux points surtout occupent Boèce : la question de la liberté de l'âme humaine, et la question de la providence divine. Ces deux problèmes rentraient essentiellement dans le sujet des *Consolations philosophiques*. D'une part, il

---

facere ille non possit, qui nihil non potest. *Ib.*, IV, pr. 2, 188 sqq. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam, quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. *Ib.*, pr. 3, 195 sq. Ita fit, ut, qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam. Cf. *ib.*, II, pr. 5, 80.

(1) *Ib.*, metr. 12, 178.

Vos hæc fabula respicit,
Quicunque in superum diem
Mentem ducere quæritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid præcipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

veut nous démontrer que notre vie ne dépend point d'un sort aveugle, mais qu'elle est conduite par une providence éclairée, qui rémunère le bien et châtie le mal; d'une autre part, il veut nous exhorter à chercher notre consolation dans le libre effort fait pour atteindre le bien et nous élever au-dessus des coups de la fortune. Ceci implique déjà la distinction qu'établit Boèce entre le destin et la Providence, et qui correspond à certaines pensées analogues des néoplatoniciens. Toutefois, Boèce ne s'accorde point avec ceux-ci lorsqu'ils cherchent à déterminer la notion de Dieu par de pures négations, et qu'ils l'élèvent au-dessus de tout ce qui peut se concevoir (1). Boèce vit dans la conviction que nous sommes semblables à Dieu et que Dieu est, par conséquent, semblable à nous. Il attribue à Dieu amour et savoir, et une direction du monde conforme à ces deux attributs. Dieu conserve le bien, et il éloigne le mal; non seulement il domine sur le monde des corps, mais il est en même temps directeur et médecin des esprits, et, malgré son immuabilité, il veille sur les miracles du destin (2). Boèce reconnaît donc une puissance à la fortune, mais subordonnée à la providence de Dieu. Il distingue la providence et le destin de telle sorte, que l'une désigne la raison simple, éternelle et immuable, qui embrasse tout et assigne à chaque être sa nature; tandis que l'autre a sa place parmi les causes particulières, changeantes et temporaires. Ces causes sont en rapport avec la providence divine comme le particulier l'est avec le général; elles sont subordonnées à la Providence et ne sont

(1) *Ib.*, I, pr. 4, 35; II, pr. 5, 80.

(2) *Ib.*, IV, pr. 6, 219. Rector ac medicator mentium Deus. — — Ab sciente gignitur, quod stupeant ignorantes.

que ses instruments (1). Ce qui est soumis au destin ne l'est donc pas moins à la Providence; mais la fortune ne domine pas tout, parce que ce qui échappe à son empire se rattache à la providence divine, s'élève vers la simplicité et l'éternité de Dieu, et se place en dehors de la sphère des moyens auxquels a recours la multiplicité des choses changeantes. Plus les choses sont affranchies du destin, plus elles se rapprochent de Dieu (2). Ceci s'entend principalement des substances supérieures et divines, en qui résident une pénétration profonde, une volonté incorruptible et une puissance active pour l'accomplissement de ce qui est désiré. Mais on peut en dire autant de tout être raisonnable, car la raison ne peut être conçue sans la liberté : elle possède naturellement le jugement, au moyen duquel elle discerne ce qu'il faut désirer ou ce qu'il faut fuir. Hommes, nous pouvons nous soustraire au destin, en nous élevant à Dieu; plus nous nous sommes affranchis, dégagés des artifices corporels et méprisables de la terre, plus nous élevons nos pensées à la connaissance de l'esprit divin (3).

La force de ces preuves, toutefois, ne repose que sur une distinction entre les choses qui sont au pouvoir des instruments divins, c'est-à-dire du sort, et les choses qui sont elles-mêmes ces instruments, qui deviennent des instruments en se tournant vers la Providence, en connaissant sa volonté et en l'accomplissant. Mais les êtres raisonnables ne sont point placés hors du pouvoir de la Providence. Par conséquent Boèce se voit forcé, pour dé-

---

(1) *Ib.*, 211 sqq.
(2) *Ib.*, 216 sqq.
(3) *Ib.*, V, pr. 2, 238 sq.

fendre la liberté des êtres raisonnables, de rechercher quel rapport ces êtres peuvent soutenir avec la Providence. Il lui faut aborder ce problème par cet autre motif encore que, ôté la liberté, Dieu serait cause du mal et du bien, que l'on ne pourrait tenir de lui ni récompense ni châtiment, que la prière et l'espérance élevées vers Dieu, et toute communion avec Dieu devraient cesser (1). Mais, pour sauver la liberté, Boèce ne veut avoir recours au faux-fuyant que la prescience de Dieu ne dirige pas nécessairement la suite des événements; car la prescience dépendrait alors des faits plus que les faits de la prescience. La science ne fait violence à rien, ni la science du présent au présent ni la science de l'avenir à l'avenir; la prescience peut être considérée comme un signe que ce qui est su d'avance s'accomplira nécessairement. On peut donc douter s'il y a une prescience des choses qui n'arrivent point nécessairement (2). Ce doute provient de l'opinion que cela seul peut être su d'avance comme certain et nécessaire, qui s'accomplira, en effet, certainement et nécessairement, parce qu'autrement ce qui serait prévu serait jugé à faux (3). L'erreur vient ici de ce que la pensée est faite dépendante de la nature de l'objet, non de la nature du sujet pensant. Il nous faut remarquer que la connaissance inférieure peut être jugée

---

(1) *Ib.*, pr. 3, 244 sq.

(2) *Ib.*, 242 sq.; pr. 4, 248 sq. Sed præscientia — tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. — — Nam sicut scientia præsentium rerum nihil his, quæ fiunt, ita præscientia futurorum nihil his, quæ futura sunt, necessitatis importat. Sed hoc ipsum — dubitatur, an earum rerum, quæ necessarios exitus non habent, ulla possit esse prænotio.

(3) *Ib.*, 249. Quod si, quæ incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiæ veritatem.

par la connaissance supérieure, mais non réciproquement, parce que la connaissance supérieure embrasse l'inférieure, mais non *vice versa*. Ainsi l'entendement peut apprécier l'observation sensible et les représentations de l'imagination; mais il n'est pas en état de mesurer les vues divines de la Providence, et leur rapport avec notre volonté et nos actes. Ainsi, puisque notre raison ne peut connaître l'avenir qu'autant qu'il est nécessaire, nous ne pouvons pas ne pas admettre qu'il doit en être ainsi de la prescience de Dieu (1). Cette manière d'éluder la question se rapporte tout-à-fait, remarquons-le, à la tendance sceptique que nous avons déjà reconnue dans Boèce. Nous pouvons, soutient-il, reconnaître d'un regard jeté sur l'Être divin, que son intelligence, hors des conditions du temps, embrasse tout dans une éternelle intuition comme présent. C'est en cela que consiste la différence du divin et du temporaire; c'est à cette condition seule que l'on peut concevoir la simplicité parfaite de Dieu. Nous ne devons donc point parler de la prescience de Dieu, comme si sa science était temporaire; l'expression de Providence plaît davantage à Boèce (2). Cette remarque lui suffit même pour comprendre que la Providence divine n'exclut pas la liberté de la volonté humaine. La connaissance actuelle d'un objet n'en change pas la nature; cet objet peut être quelque chose de nécessaire ou quelque chose de libre (3). Boèce distingue encore à ce propos deux espèces de nécessité : l'une qui réside dans

---

(1) *Ib.*, pr. 4, 429 sqq.; pr. 6, 254 sqq.
(2) *Ib.*, pr. 6, 258 sqq.
(3) *Ib.*, 261 sq.

la nature des choses, l'autre qui n'existe que relativement à la connaissance. Celle-là, mais non la seconde, peut rendre nécessaire ce qui est dans sa dépendance. La volonté ne peut donc rien perdre dans le rapport qu'elle soutient avec la science divine de la liberté (1). Cette distinction ne peut pas changer la nature de la solution précédemment donnée; ce n'est qu'un faux-fuyant sceptique que Boèce a trouvé; cet expédient lui suffit, par la raison qu'il se propose uniquement un résultat pratique.

Or, faut-il ranger Boèce parmi les païens ou parmi les chrétiens? D'après le caractère de sa philosophie, nous ne pouvons pas hésiter sur ce point. Boèce nous montre que le néoplatonisme mourant, et que la philosophie des Pères, malgré les formules essentiellement dogmatiques au moyen desquelles elle avait cherché à s'élever dans le transcendant, entretenaient une tendance au scepticisme; Boèce nous rappelle surtout le dernier véritable néoplatonicien, Damascius de Damas (2), dans lequel le scepticisme mystique est un point de départ et revêt les formes de langage les plus grossières. Mais c'est tout à son avantage que Boèce nous rappelle ce philosophe, son contemporain et son parent par l'esprit. En effet, Damascius, comparable à Denys l'aréopagite, s'agite irrésolu dans des formules stériles qui se détruisent mutuellement; Boèce fait d'une conception pratique son ferme point d'appui. Sans doute ce point d'appui de Boèce n'est point satisfaisant aux yeux de la science; mais il présente du moins un lien pour ses recherches ultérieures. Et c'est en cela que les

---

(1) *Ib.*, 262 sq.

(2) V. *Hist. de la phil. anc.*, IV, 557.

investigations de Boèce se rattachent aux doctrines des Pères de l'Église. L'on comprend alors comment la doctrine de Boèce a pu être prise à une époque postérieure dans un sens tel qu'elle exerça la même influence que la doctrine de saint Augustin. L'une complète l'autre en quelque sorte : Boèce constate notre liberté seulement dans le bien, dans notre élévation au-dessus du sort, tandis que saint Augustin montre un penchant prédominant à la restreindre au mal.

§ III.

Cassiodore.

Il est un contemporain et un compatriote de Boèce que nous ne pouvons point absolument passer sous silence, bien qu'il n'ait point eu au même degré l'esprit philosophique. Cassiodore montre manifestement combien la philosophie subit dans l'Église latine la tyrannie du temps.

Le sénateur Magnus Aurèle Cassiodore naquit environ l'an 469, à Squillaci, dans la Basse-Italie. Issu d'une famille romaine riche et distinguée, il remplit pendant presque toute sa longue vie, les plus hauts emplois publics sous Odoacre, puis sous les rois ostrogoths, qui régnèrent en Italie. Lorsque la domination des Ostrogoths touchait à sa fin, fatigué des affaires, il se retira, à l'âge de soixante-dix ans, dans un cloître qu'il avait fondé, et y vécut encore plusieurs années dans des exercices spirituels, occupé surtout de l'enseignement scientifique de ses moines : il avait senti déjà depuis longtemps la nécessité d'une science chrétienne approfondie. C'est de ce cloître que sont sortis la plupart de ses écrits : nous allons les parcourir rapidement.

Les efforts que Cassiodore déploya dans l'ordre de la science ont une grande analogie avec ce que Jean de Damas accomplit plus tard pour l'Église grecque : seulement Cassiodore n'alla pas jusqu'à prétendre donner un résumé complet des doctrines de l'Église : il se préoccupa surtout de l'interprétation de l'Écriture sacrée et des sciences auxiliaires. C'est dans ce but qu'a été composé son écrit de l'Institution des sciences divines, écrit auquel se rattache son ouvrage sur les arts libéraux et sur les sciences. Cassiodore tient les sciences pour utiles parce qu'elles servent à l'intelligence des Écritures et de la théologie ; il en recommande la culture dans ce sens ; mais il fait cette réserve que, sans elles, après des recherches consciencieuses, on peut encore, avec le secours des Pères de l'Église et de la sagesse que Dieu départit, parvenir à la connaissance de la vérité (1). Il ne se propose point dans ses œuvres des recherches qui lui soient propres. Il s'appuie sur la tradition ordinaire ; il lui suffit que tel ait été l'usage parmi les docteurs de la philosophie (2) ; poser des principes plus vastes ne lui semble pas nécessaire. Il veut simplement donner un extrait de ce qu'il y a de plus nécessaire dans les écrits qu'il a lus (3). Il réunit donc, sous certains points de vue généraux, les investigations étendues des écrivains antérieurs, pensant de cette manière graver plus facilement leurs résultats dans la mémoire (4). C'est aussi le

---

(1) *De Instit. div. lit.*, 28, 553 b sq., ed. Garet.

(2) *De Art. ac disc. lib. lit.*, 3, 567 b. Consuetudo itaque est doctoribus philosophiæ.

(3) *De Anima*, 12, 637 a. Respondemus, ut diversa lectione collegimus.

(4) *Ib.*, 639 a.

même procédé qu'il juge à propos d'appliquer à l'explication de l'Écriture-Sainte : les principaux traits des commentaires explicites des Pères, il les appropria aux besoins de son temps, pour qui la littérature ancienne n'était guère qu'un fardeau. Nous ne pouvons pas méconnaître la pieuse intention de Cassiodore, qui éclate surtout en ce qu'il donna tous ses soins pour faire exécuter d'exactes copies de l'Écriture-Sainte (1); en cela, il comprit bien le caractère de son époque; sous ce rapport, ses écrits ont été précieux et sont tenus encore pour utiles; mais si une pareille entreprise parut à un homme sensé une chose salutaire, nécessaire, cela prouve qu'en général l'état de la culture intellectuelle était en décadence. Si nous examinons le caractère de ses recueils, si nous les comparons, par exemple, avec les résumés de Jean de Damas, nous les trouvons extrêmement pauvres. Ils ne consistent la plupart du temps qu'en définitions d'expressions techniques; ces définitions sont données d'après les modèles célèbres dans ce temps, et n'ont d'autre but que de conserver dans la mémoire, au moyen d'une formule, les fruits des investigations antérieures. Dans ses écrits, Cassiodore reste beaucoup au-dessous de Boèce, et souvent il renvoie aux riches recueils de celui-ci. Il recommande ainsi les hommes qui l'ont précédé, mais il n'ose pas en général imposer à ses moines de parcourir une aussi vaste ligne de recherches que ses écrits le désiraient. Faut-il dire que le temps assez court qui s'était écoulé entre les publications de Boèce jeune et de Cassiodore vieux, avait produit une aussi grande dégénération

(1) *De Instit. div. lit.*, 29. Tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius domini verba scribit.

dans la culture scientifique ? On se souvenait encore des écrits de Boèce, on ne voulait pas les reléguer de côté absolument; mais de courts extraits sont tenus néanmoins pour suffisants, et beaucoup d'esprits s'en contentent.

Une autre observation nous est suggérée par les écrits de Cassiodore. Parmi ces écrits, il en est un qui, par le fond, par la manière dont le sujet est présenté, peut prétendre, jusqu'à certain point, être le fruit d'une réflexion philosophique : cet écrit traite de l'âme. Nous sommes ramenés par cet ouvrage à la direction psychologique et anthropologique où s'était engagée la philosophie chrétienne : il s'agit là, en effet, de l'âme humaine. Cassiodore s'explique à cet égard plus ouvertement que Claudien Mamert; il n'hésite pas à soutenir qu'il ne peut être question de l'âme, dans le sens propre du mot, que relativement à l'homme, parce que l'âme humaine seule est immortelle, et que la vie des animaux dépourvus de raison réside tout entière dans leur sang (1). Ce qui a déterminé Cassiodore à considérer principalement l'âme humaine, il l'explique aussi très nettement. Les substances spirituelles seules sont, comme le Très-Haut, le but de la création; elles seules ont été créées pour la félicité ou la connaissance de Dieu; les autres choses n'ont été créées que pour la récréation des êtres pensants (2). De plus, Cassiodore est évidemment animé de la pensée qu'il serait injuste que l'on n'examinât point ce qui examine, que l'on ne sût rien de ce qui sait tout (3).

(1) *De Anima*, 1 in.

(2) *Ib.*, 12, 639 a. Reliqua enim facta sunt ad intelligentium delectationem, hæc autem ad suam beatudinem, quæ veneratur auctorem.

(3) *Ib.*, præf.

La psychologie anthropologique dont il est question ici, si brève qu'elle soit, porte manifestement en soi le caractère théologique des recherches d'où elle est tirée. Où nous découvrons surtout ce caractère, en ce qui touche la pensée philosophique, c'est lorsque Cassiodore, encore plus que Claudien Mamert, cherche à faire éclater l'analogie de l'âme humaine avec Dieu, et qu'il combat la doctrine de la nature corporelle de l'âme consistant dans des forces. On aurait grand tort de douter, à cause de certaines expressions irréfléchies, si Cassiodore tenait l'âme, dans le vrai sens du mot, pour incorporelle (1). Il faut s'en prendre à quelques termes défectueux, s'il nomme l'esprit immortel une substance subtile, s'il présente notre âme, non point comme feu, mais comme une lumière substantielle que nous apercevrions, si nous pouvions observer en nous quelque chose de subtil, de mobile et de transparent. En effet, Cassiodore s'appuie sur la nature incompréhensible de Dieu, nature avec laquelle notre âme doit être comparée (2); il affirme sans ambiguïté que notre âme est incorporelle, puisque nous pouvons connaître le spirituel, notre Créateur même, et tendre vers le spirituel comme vers ce qui nous ressemble (3). Le corporel, remarque Cassiodore, est étendu sous trois dimensions, longueur, largeur et épaisseur; or nous ne trouvons point ces propriétés dans l'âme (4). Entré dans cette voie, Cassiodore émet aussi la pensée que Claudien Mamert avait exprimée. Sans doute l'âme et le corps, natures très différentes, sont merveilleuse-

---

(1) Voy. Stœudlin, *Arch. de l'hist. ecclés.*, 1825, 397.

(2) *Ib.*, 1, 628 a; 3, 631 a.

(3) *Ib.*, 2, 628 b; 629 a.

(4) *Ib.*, 628 b.

ment unis dans l'homme; mais l'âme n'est pas, comme le corps, partout partiellement : elle est présente substantiellement dans tous les membres du corps (1). L'âme n'est pas soumise à la quantité, ni dans l'espace, ni dans le temps, ainsi que l'avait déduit Claudien; elle ne l'est pas non plus à la grandeur abstraite de l'arithmétique; bien plus, Cassiodore fait dans cette direction un pas vers Claudien : il doute que l'âme soit susceptible de qualité; du moins il pense que la qualité de l'âme est sans forme, rapportant ainsi la notion de la forme à l'étendue dans l'espace (2). Quel est le but où tendent ces propositions? Cela est clair. Elles aspirent à prouver qu'il existe une analogie entre notre âme et Dieu. Cassiodore remarque bien que nous ne pouvons considérer notre âme comme une partie de Dieu, car ses variations entre le bien et le mal montrent qu'elle n'appartient point au divin (3); nous ne pouvons pas non plus nous comparer à Dieu quant à la puissance, car créer l'immortel n'est pas donné à l'homme, comme il est possible au Créateur; mais, sous le rapport de la vertu, nous sommes, autant que peut l'être une créature, analogues à Dieu, et c'est notre fait propre si nous pouvons atteindre Dieu, comme la copie atteint l'original (4).

Tel fut le dernier effort de la philosophie des Pères. ce fut à grand'peine qu'elle sut conserver l'ancienne culture scientifique; elle lutta pour nous transmettre

---

(1) *Ib.*, 629 a. — Ubique substantialiter inserta est. — — Tota ergo est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est; sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur.

(2) *Ib.*, 4. Ubicunque est nec formam recipit.

(3) *Ib.*, 3, 630 b.

(4) *Ib.*, 2, 630 a.

une digne notion de l'essence de l'âme humaine, pour nous rappeler le caractère sublime de l'âme; elle ne perdit point de vue la différence entre le Créateur et la créature, différence sur laquelle repose tout le véritable culte de Dieu, et toute définition juste des phénomènes du monde. Les attaques qu'elle dirigea contre l'application des catégories à la notion de l'âme raisonnable, peuvent être restées sans fruit, mais elles paraissent avoir été le résultat naturel de la puissante conviction que, dans l'âme raisonnable, peut se reconnaître quelque chose d'analogue à Dieu, conviction qui se forma après avoir trouvé les anciennes catégories inutiles pour parvenir à la connaissance de la divinité.

CONCLUSION.

Ici se termine la tradition des doctrines philosophiques parmi les anciens peuples de l'Église latine. Après Cassiodore, nous ne trouvons plus rien qui mérite d'être mentionné dans cette histoire. Vers la fin du sixième siècle, les anciens peuples de l'Occident étaient tellement dégénérés, qu'ils avaient presque oublié leur ancienne littérature; qu'épris d'une fausse piété, ils avaient exclu de leurs écoles les lettres nationales, et dédaignaient même l'observation des règles de leur langue (1). Mais une nouvelle littérature va bientôt se former : les peuples noûveaux de l'Europe cherchent à mettre à profit les débris de l'ancienne culture scientifique.

L'indécision des événements extérieurs, la crise d'une époque difficile, les calamités qui accompagnent la naissance d'une civilisation nouvelle, ont rompu ici le fil de l'investigation qui, avec d'autres circonstances, eût pu encore subsister longtemps. Toutefois, nous ne nous plaindrons pas beaucoup, bien que nous désirions avant tout la prospérité de la philosophie, si nous comparons son sort dans l'Église d'Occident et dans l'Église d'Orient. Nous l'avons remarqué déjà : il y eut non seulement des causes extérieures, mais encore des causes internes qui

(1) Les paroles du pape Grégoire-le-Grand à ce sujet sont célèbres.

amenèrent la décadence et la chute de la philosophie des Pères dans l'une et dans l'autre Église.

Deux éléments sont nécessairement unis dans la philosophie. Formant une science, elle doit par conséquent renfermer un ressort intérieur qui lui imprime son mouvement, un principe d'impulsion inhérent à son essence, qui engendre un développement progressif de pensées. Mais sa marche vacillante et inquiète prouve qu'elle dépend des conditions du temps et des événements extérieurs à un haut degré. Ce n'est qu'en luttant contre la tendance à se charger d'intérêts rationnels qui lui sont étrangers, que la philosophie peut avancer. Elle a continuellement à combattre les préjugés du temps, les opinions incomplètes, erronées, des autres sciences, s'efforçant ainsi d'éclairer l'ensemble de nos pensées et de nos actes à la lumière de la science en général. A ses élans purement scientifiques se mêle un élément polémique, sans lequel elle ne peut faire presque aucun pas en avant. Lorsque ces deux éléments se contrebalancent et se soutiennent naturellement, la philosophie est dans sa pleine force, sa pleine vigueur ; mais si l'un vient à prédominer, elle perd alors de sa sécurité et de sa puissance. Dans la philosophie des Pères, l'élément polémique l'a toujours emporté ; l'autre élément ne pouvait obtenir de place en face du paganisme et de la philosophie ancienne. Les combattant l'un après l'autre, élevant contre eux la notion de l'Église, elle n'a déployé qu'une activité extérieure. Elle n'a pas pu recueillir ce qu'elle avait gagné dans sa lutte, et le développer avec mesure dans un résumé scientifique, réfléchi, solide. Telle est une des causes les plus importantes de sa décadence.

Une autre cause, qui ne fut pas moins décisive, et qui se rattache à la précédente, c'est le point de vue exclusif où la philosophie des Pères s'était placée. Ce point

de vue, celui de la théologie, lui fut imposé par l'objet de la lutte; il ne fut pas de son choix; mais précisément pour cela il ne put avoir les avantages de la liberté scientifique, et il demeura restreint par une vague antipathie contre les recherches sur le monde. Il fallut reconnaître à la fin que tout ne pouvait pas être embrassé sous ce point de vue; on douta si l'on pouvait s'élancer de là à une pure connaissance scientifique. La conséquence nécessaire du point de vue exclusivement théologique, fut, en ce qui regarde la philosophie, qu'une science ecclésiastique et une science temporelle se formèrent chacune à part; mais, en divisant ainsi la science en deux domaines distincts, on ne pouvait trouver ni dans l'un ni dans l'autre une aire suffisante pour les élans de la science.

L'investigation théologique, appliquée au suprasensible, peut cependant contribuer encore au développement de la science relativement au temporel. La théologie chrétienne devait prendre le temporel en considération, puisqu'elle enseignait à connaître Dieu dans ses œuvres, dans la nature, comme dans l'histoire. Mais les efforts déployés pour fonder l'Église et pour rechercher ses bases historiques, détournèrent trop exclusivement l'attention vers une portion restreinte des choses du monde. Dans ce cercle étroit, on ne pouvait trouver que des principes insuffisants pour la marche de la science : aussi la philosophie des Pères ne constitua-t-elle point la science sur ses fondements; elle se contenta d'accommoder à ses besoins particuliers les principes et les procédés de la philosophie ancienne. Dès lors elle ne put manquer de tomber dans l'incertitude qui accompagne l'emploi d'éléments divers.

Bien que ces causes aient empêché la philosophie des Pères d'aboutir à un système stable, elles ne rendirent

pourtant pas impossible la tentative de recueillir les fruits de l'investigation antérieure. Le premier essai en fut tenté particulièrement par Jean de Damas ; mais il n'eut jamais une grande influence, du moins dans l'Église latine. Si l'on se demande pourquoi la polémique des Pères de l'Église n'enfanta point un système, pas même un système exclusif, on ne pourra s'empêcher de reconnaître aux circonstances extérieures au milieu desquelles la philosophie s'agita une influence très significative. Elle se trouva au milieu de grands, d'universels développements, qu'elle était obligée de suivre. Les principes chrétiens se répandaient victorieusement. Mais, comme tout ce qui se développe parmi les hommes, le christianisme était soumis à des conditions. Il ne pouvait pas en même temps, à la fois, prévaloir chez tous les peuples de la terre. Il lui fut d'abord désigné, pour sa sphère d'activité et pour base de son existence réelle, des peuples qui, par leur culture grecque et latine, étaient capables de l'approprier à leur forme actuelle. Sans doute il fut imposé à d'autres peuples; mais si nous considérons que le christianisme ne fit chez eux aucun progrès vivant, ni en ce qui concerne la science, ni en ce qui concerne l'art, ni en ce qui concerne la vie publique, et qu'il n'a pu y avoir réellement une signification historique, il nous faudra conclure de là que le temps n'était pas encore venu pour ces peuples d'être entraînés puissamment dans le grand mouvement de la vie chrétienne. Les peuples seuls que nous avons désignés plus haut sont considérés dans notre histoire comme entrés dans le courant chrétien, et chacun d'eux le servit selon son caractère propre. La civilisation grecque a joué dans le développement du christianisme un autre rôle que la civilisation romaine. La première dut lui donner un élan scientifique, la seconde dut l'intro-

duire dans la vie pratique; l'extension de l'empire romain aspirant à l'universalité, à la domination du monde, fraya naturellement un chemin à l'Église universelle. Nous savons aussi, et nous l'avons remarqué déjà plusieurs fois, que les sentiments des anciens peuples ne s'accordaient point pleinement avec le christianisme; par conséquent, ils devaient faire place à des peuples nouveaux, si le christianisme devait former une unité durable avec la nationalité et l'État fondé sur la nationalité. Ce n'était point la civilisation grecque, mais l'État romain qui pouvait ménager l'accord, la fusion des anciens et des nouveaux peuples. C'est donc de la pensée romaine que devait sortir une exposition systématique de la philosophie, si une telle exposition devait pénétrer dans les âges suivants et y influer. L'effet produit par les doctrines de saint Augustin le prouve de la manière la plus évidente. On pouvait attendre du moins une exposition systématique de la foi, selon le sens romain, qui fut toujours plus appliqué au pratique qu'au théorétique; mais la décadence soudaine de la culture scientifique en Occident, pendant le chaos des émigrations de peuples, ne permit point une semblable entreprise.

Au milieu de tous ces événements, la philosophie des Pères ne pouvait guère fixer sa doctrine dans un système qu'elle eût ensuite opposé à tous les doutes, au fur et à mesure qu'ils auraient apparu. Les développements des points particuliers, comme nous l'avons déduit déjà, forment assurément un ensemble au fond; mais tantôt ils n'aboutissent pas à une fin décisive, tantôt ils perdent de vue le système d'où ils émanent, et dans l'ardeur de la lutte autour d'un point de doctrine spécial, la signification des autres points est laissée dans l'ombre. Pour ce qui est de ce second défaut, nous le discernerons clairement dans

la doctrine de la Trinité, dont les points essentiels furent bientôt obscurcis par des formules accessoires et des analogies insuffisantes; quant au premier défaut, il éclate surtout manifestement dans la victoire douteuse que remporta la doctrine de saint Augustin touchant la prédestination; le principe qu'il défendait dut être encore souvent contesté, être souvent encore l'objet d'interprétations qui le faussaient. Dans cette doctrine de la prédestination, l'opposition entre ce que l'Église soutenait, et ce qui s'affirmait hors d'elle, fut marquée avec une rigueur telle que le dogme ecclésiastique seul avait de la valeur, et que les principes philosophiques étaient sans portée, sans vérité. Cette ligne de démarcation était tracée précisément dans le temps où, d'un autre côté, on commençait à remarquer toujours plus clairement que la science païenne présentait dans ses recherches logiques et physiques des éléments qui ne pouvaient avoir été puisés ni dans l'Écriture-Sainte, ni dans les principes de l'Église. Ne devait-on pas, après une telle observation, s'apercevoir que l'on séparait le temporel et l'ecclésiastique trop profondément, si l'on ne voyait dans le temporel que la corruption de la nature humaine, et dans l'ecclésiastique que le chemin sûr du salut de l'humanité?

Dans le fait, les tendances divergentes des éléments dont s'est formée la philosophie des Pères se sont dévoilées toujours plus clairement au fur et à mesure que cette philosophie s'est développée. Nous le voyons en ce que la théologie se sépare absolument des sciences temporelles; on ne pouvait pas se passer du trivium et du quadrivium, mais on croyait posséder dans la théologie ce qui peut seul conduire à la connaissance de Dieu ou de la vérité. Plus cette séparation fut profonde, moins on voulut reconnaître dans les catégories de la

science profane un moyen pour arriver à la connaissance de l'être véritable. C'est un fait assez singulier que les catégories furent néanmoins considérées en général comme un instrument de la science. On ne pouvait point s'en passer; elles ne furent appliquées avec réflexion, sciemment, qu'à la science du temporaire; mais elles pénétrèrent toujours, malgré tout, dans les recherches sur Dieu. Comme les sciences étaient divisées, on partagea aussi le monde en deux parties : on posa une différence telle entre le monde sensible et le monde suprasensible, qu'elle s'établit non seulement dans l'intelligence, mais dans la nature des objets. Combien cette séparation de deux mondes s'accorde encore avec le principe suivant lequel on considérait les désirs sensibles comme une pure conséquence du péché, comme une dégénération de la nature humaine, et suivant lequel on condamnait les penchants mondains! On était tout près de tenir le monde suprasensible pour le vrai, et le monde sensible pour la simple image de la vérité; et, dans cette direction, il était naturel que l'on tentât, comme la philosophie des Pères le fit au début, de rapporter l'âme raisonnable au monde suprasensible. Cette séparation où aboutissent les doctrines des Pères est certainement fort éloignée du point de départ; mais ce fut le résultat naturel de l'exclusion dans laquelle on s'était placé. La philosophie chrétienne s'appuyait sur la conviction que Dieu s'était révélé complétement à nous dans la création et dans le gouvernement des choses en général, ainsi que dans l'histoire sainte en particulier. Cette pensée, appréciée justement, devait conduire à l'étude, à l'exploration de la nature et de l'histoire; mais elle poussa tout d'abord à des recherches sur la révélation particulière de Dieu, parce que dans cette révélation se découvrait une nouvelle source de connaissance, et que là gisaient les différences de la

nouvelle et de l'ancienne foi. Négligeant de jeter un coup d'œil sur le domaine entier de la science, on n'avait pas assez présent à l'esprit que l'histoire sainte ne pouvait être comprise sans l'histoire profane, ni l'histoire en général sans la nature; et, commençant la lutte contre l'ancienne religion et l'esprit scientifique, on s'éloigna bientôt de la science; les différences entre les points de vue que l'on opposait éclatèrent; on se garda bien de chercher à les concilier, et de provoquer un accommodement et une alliance avec son adversaire, en entrant dans la sphère même de ses pensées et en s'instruisant. Il arriva alors que les anciennes catégories furent rejetées en général comme inutiles dans le domaine de la théologie; on n'avait pas su déterminer exactement leur mode d'application, et maintenir à leur place les conceptions universelles. Il était donc infaillible que le temporaire, le monde, se présentât comme dans un tourbillon mystique; ce tourbillon devait même envelopper l'histoire sainte et sa signification. En voulant contempler partout le divin immédiatement et dans son essence la plus profonde, les choses ordinaires, les mots pour exprimer les choses furent déclarés des signes du divin, et servirent à expliquer les mystères de Dieu. De là l'interprétation allégorique qui s'étendit de l'histoire sainte aux choses du monde; de là les analogies que l'on tenta d'établir entre les choses temporaires et la Trinité; en sorte qu'il s'agissait plus pour la science de rechercher ce qu'une chose signifiait symboliquement que de découvrir ce qu'elle était.

Mais tout en recherchant dans l'essence de la philosophie des Pères les germes de sa décadence, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître qu'elle a produit des résultats, qui furent ébranlés sans doute dans sa chute, mais qui ne purent pas être détruits. Cela vaut

bien la peine d'indiquer encore ici, parmi ces résultats, les plus importants, et de montrer en même temps comment ils entraînèrent derrière eux le doute et l'irrésolution.

Nous pouvons distinguer deux sortes d'actions exercées par le christianisme sur la philosophie : l'une touchant le fond de la philosophie même, l'autre touchant le rapport de la philosophie avec les autres branches de la vie rationnelle, surtout avec la religion : la dernière de ces actions est surtout frappante ; on en a fait même un reproche à la philosophie des Pères. Nous allons exposer quelques considérations sur ce point, parce que c'est le principe le plus profond de la vie de notre histoire.

Quiconque connaît la philosophie, je ne dis pas seulement dans sa notion abstraite, mais dans sa vie et dans son organisme, sait qu'elle ne peut pas exister sans présupposition. Les philosophes anciens ne l'ont pas ignoré. Aristote avoue que la philosophie a pour fondement l'expérience; Platon lui donne pour base l'opinion. Selon nous, il n'y a pas que ces conditions qui aient un caractère tout-à-fait ou à moitié scientifique ; d'autres éléments de la vie rationnelle pénètrent encore les doctrines de la philosophie ; je parle des mœurs et des lois des peuples, et surtout de la religion. Les anciens même ne l'ont pas absolument méconnu. Platon considérait l'enthousiasme de l'âme remplie de Dieu, comme un fondement, non indigne, du sentiment philosophique ; Aristote désirait qu'avant de chercher à apercevoir le bien, on épurât ses mœurs par l'éducation, par les lois de l'État. Les maîtres de la sagesse ancienne savaient donc bien que l'évolution de la philosophie, pour être féconde, réclamait une base positive, une culture historique de la raison, qui ne fût point effectuée par la philosophie, mais qui la précédât, afin que la phi-

losophie s'avançât ensuite par ses propres forces. Mais ces affirmations ne trouvaient pas dans l'antiquité un point d'appui suffisant. Il devait leur paraître dangereux d'édifier les doctrines générales de la philosophie sur l'éducation et les lois de l'État, lesquelles étaient partout différentes. Il était encore bien plus dangereux de s'en remettre à l'enthousiasme, qui fond sur nous inopinément, et qui était alors rapporté aux puissances obscures des dieux et des démons fabuleux. La philosophie ancienne ne pouvait donc pas avoir une pleine confiance dans ses fondements positifs; elle se surprend parfois à les contredire; parfois il lui semble qu'elle s'élève bien au-dessus d'eux, ou plutôt ils lui inspirent du dédain. Sans doute, pendant la décadence de la philosophie ancienne, chez les néoplatoniciens surtout, on put prendre l'ancienne mythologie pour base des doctrines philosophiques, et l'appeler en témoignage de la vérité ; mais cela semble véritablement une parodie de la foi chrétienne. La philosophie des Pères a posé d'une manière précise, et qui ne laissait aucun doute, que la philosophie devait accorder sa confiance aux fondements positifs du progrès historique, parce que le christianisme les avait sanctifiés; et, de plus, la philosophie devait reconnaître invinciblement pour principe que la foi seule conduit à la science. Assurément nous devons admettre que ce principe porte en soi des indécisions et des exclusions; mais cela ne nous empêchera pas de reconnaître là un principe rigoureux et profondément établi. L'indécision, le vague de ce principe gît dans la manière dont la notion de la foi fut comprise; d'abord trop largement dans la lutte contre les païens, puis trop étroitement. Trop largement; car, cherchant à établir la nécessité de la foi, on apporta des preuves qui n'avaient rien de commun avec la foi religieuse dont il s'agissait; on allégua, par

exemple, la certitude des observations sensibles, du monde extérieur et des principes scientifiques. Toutefois, cette notion se purifia dans Origène; elle s'appuya exclusivement sur la confiance en Dieu et dans les divines institutions destinées à l'éducation et au bonheur de l'homme; à travers les controverses sur l'Esprit-Saint et sur ses effets dans l'Église, la notion de la foi chrétienne se forma toujours plus précise; finalement, dans saint Augustin, elle s'appuya sur la ferme conviction que par la foi à l'autorité divine, par l'amour de Dieu et par la communion de l'Église, à l'exclusion de tout autre moyen, nous pouvons parvenir à la connaissance de la vérité. Nous arrivons ainsi au moment où la notion de la foi est comprise trop étroitement. Ce qui décèle le plus clairement cette étroitesse de la conception de la foi, c'est la doctrine trop exclusive touchant l'éducation de l'humanité. Cette éducation est le fondement de la foi, et la philosophie ne peut pas en rougir; car elle doit avouer qu'elle-même est intimement liée à l'histoire, et qu'elle ne peut croire à ses propres principes qu'autant qu'elle reconnaît, qu'elle pressent dans ses principes les dispositions, les lois de Dieu. Mais comme les Pères de l'Église ont considéré l'éducation de l'humanité presque exclusivement dans l'histoire sainte, dans l'institution de l'Église, et qu'ils ont restreint leur foi dans les doctrines ecclésiastiques; comme saint Augustin lui-même fait dépendre l'autorité de l'Écriture-Sainte de la foi à l'Église catholique; alors nous ne pouvons pas douter que la foi dont on faisait le fondement de la science ne fût comprise sous une notion trop étroite, et qu'au lieu de chercher l'action de Dieu dans tous les traits essentiels de l'histoire, on ne se rattachât timidement à une institution extérieure. La direction exclusivement théologique suivie par la philosophie des Pères explique suffisamment ce fait; elle

dut aboutir à ce résultat dès le début. C'est aux convictions théologiques, aux promesses de la révélation chrétienne que la foi se rattachait. Pour justifier cette foi, la philosophie l'avait d'abord entourée de tout ce qui s'y rapportait dans d'autres sphères. Mais pour maintenir la foi dans sa pureté, la philosophie des Pères éloigna successivement tout ce que l'Église ne pouvait pas s'incorporer. C'est dans l'Église seule qu'elle prétendit trouver la révélation éclatante de la volonté divine. Elle s'entretint par là dans une double erreur: elle inclina d'abord à considérer l'Église comme pure de toute superstition humaine, puis à regarder le reste du monde non seulement comme impur, mais comme absolument incapable de manifester la volonté divine. Certes, ce n'est pas de cette manière que la philosophie devait accepter pour siens les fondements historiques de la civilisation; une secte nouvelle se formait ainsi, qui, contrairement à l'esprit primitif du christianisme, pensait, non pas gagner le monde à sa cause, mais le subjuguer. Nous avons vu toutes les conséquences qui sortirent de ce que la philosophie des Pères ne sut pas éviter de se transformer en une semblable secte. Elle s'ensevelit dans ses formules; car toute branche de la vie humaine, séparée des autres avec lesquelles elle correspond, séparée de la vie commune, perd les forces qui sont nécessaires à son développement, à son progrès. La philosophie des Pères donna issue au mysticisme sceptique, parce qu'elle ne pouvait assouvir le besoin d'une foi vivante; et, à côté des formules théologiques qu'elle avait produites, elle toléra d'autres formules de la science temporelle, comme pour montrer que la philosophie chrétienne n'avait pas su recueillir tous les fruits de l'ancienne civilisation. En réfléchissant sur la culture scientifique de ces temps, un tel résultat doit nous

paraître avoir été produit nécessairement. La philosophie d'alors était sortie de deux éléments, de la philosophie des peuples anciens, et de la foi chrétienne. Elle s'efforça de les concilier, mais cela lui fut impossible; comme elle n'admit pas pleinement un seul de ces éléments, l'un et l'autre durent s'affaiblir dans leur lutte; finalement, ils se séparèrent, conservant une faible conscience de leurs points de contact, de leur harmonie. Mais la foi chrétienne qui avait tenté de pénétrer la science se vit contrainte de renoncer à tout effort de conciliation ; et, par suite de sa lutte contre la science, elle dut alimenter en soi le mysticisme. Les combats qu'elle livra à l'orgueil d'une philosophie qui prétendait ne rien savoir de la foi religieuse ne laissèrent pas aussi de contribuer à ce dénoûment.

Le rapport entre la croyance et la science forme donc la base de la philosophie des Pères, et, dès le début, ce rapport fut érigé en question avec une grande netteté; mais les doctrines ne se sont élevées que peu à peu sur ce fondement. Ce qui devait résulter immédiatement de la sainteté de la foi, c'était l'affirmation ferme de l'individuel et du personnel en face de l'universel, parce que la foi appartient à la conscience, au sentiment et à la conviction, bien plus, au caractère moral de la personne. Le cœur est estimé d'un haut prix par la philosophie chrétienne, et le personnel atteint dans le christianisme une transfiguration qu'on n'avait pas connue jusqu'alors. La liberté de la personne jusque dans cette soumission à Dieu qui doit animer tout homme pieux, la liberté de la personne, qui existe, pour ainsi dire, malgré même la toute puissance de l'Esprit divin, était une conviction si ferme que le moindre doute qui pouvait s'élever contre elle était considéré comme un signe de l'imperfection de la science. Bien que l'on dût soumettre sa vie à l'État, sa

foi à l'Église, on était prêt cependant à sceller de son sang la liberté de sa conviction. Persuadé de cette liberté, on ne l'était pas moins de l'immortalité de sa personne : ce n'était pas seulement à l'âme, mais encore au corps, c'est-à-dire à l'unité intégrale de l'homme qu'était promise la participation à l'essence éternelle. On pourrait objecter que les représentations sur la résurrection du corps étaient parfois très grossières, et ne s'offraient jamais sous une forme satisfaisante scientifiquement; mais on ne peut pas le nier : en général, la certitude de la vie immortelle pour tout homme a été défendue beaucoup plus énergiquement par la philosophie des Pères que par la philosophie ancienne; les représentations grossières sur la résurrection du corps furent elles-mêmes beaucoup moins fantastiques que la manière dont les anciens reliaient l'espérance de l'immortalité à la doctrine de la métempsycose. Toutes ces pensées, le haut prix que l'on attachait à la liberté et à l'immortalité de la personne furent inspirés par le christianisme, par l'espérance immense qu'il faisait concevoir, par ses vues sur la vie éternelle et bienheureuse, sur la possibilité d'atteindre le souverain bien. Cette espérance, l'antiquité ne l'avait pas connue; les anciens considéraient comme impossible que la personne individuelle pût saisir la plénitude du bien; les bornes imposées par la nature et les lois qui limitent le genre, l'espèce, l'individu, étaient plutôt capables, selon l'antiquité, de procurer les véritables biens, et de conduire à l'éternité, que la dignité de la raison, qui cependant, même dans l'infiniment petit, même dans la personne, le peut par son fait libre et propre. Elle le peut, en tant qu'image de son Créateur, en tant que guidée par la Providence qui fait servir toutes les puissances de la nature à son perfectionnement, en tant qu'animée par l'Esprit-Saint qui accom-

plit tout bien en elle. Telle est la conviction triomphante qui donne aux Pères de l'Église leur confiance illimitée. Assurément la philosophie des Pères a une tout autre foi dans la dignité de la raison que les doctrines de la philosophie païenne; elle ne voit pas la grandeur dans l'étendue matérielle, dans la durée, dans la puissance physique, mais elle la voit même dans l'infiniment petit, dans la personne individuelle, dans l'intuition individuelle de l'esprit que Dieu éclaire et où la plénitude absolue de la vérité et de la bonté se révèle.

Cette glorification de la personne fait tomber aussi toutes les représentations panthéistes que la philosophie ancienne avait produites dans diverses directions. Il est de l'essence du panthéisme d'absorber l'individuel dans le général. Mais la philosophie des Pères proclama le principe que les choses du monde ne peuvent être considérées ni comme des parties de Dieu, ni comme incorporées en Dieu, car elles sont changeantes, et par conséquent imparfaites. Déjà saint Justin reconnaissait la nécessité de ce point de doctrine. Le panthéisme pouvait sans doute s'alimenter par l'effort de la raison pour apercevoir partout l'action de Dieu et le parfait; mais la philosophie des Pères n'en surmonta, n'en prévint pas moins le panthéisme en dirigeant sagement cet effort. Outre la personne individuelle, cette philosophie glorifiait encore toute la création. En regard du principe de la mutabilité et de l'imperfection de toutes choses, elle plaçait cet autre principe que le monde entier est destiné à la perfection : principe où la glorification de la personne trouve son fondement général. Ce dernier principe résultait de la conviction que Dieu n'avait pu assigner pour but au monde que la perfection, et que telle était la raison pour laquelle Dieu était mêlé à toutes les aspirations, lesquelles le justifiaient d'avoir créé le monde im-

parfait. En proclamant ce principe, la philosophie chrétienne servit ses propres intérêts, puisqu'il impliquait la doctrine de la création du monde.

Nous devons considérer le principe précédent comme un des résultats qui décèlent le plus complétement le caractère de la philosophie des Pères. Il fut d'abord opposé aux doctrines dualistes qui, à l'époque où la doctrine chrétienne s'élaborait, étaient généralement admises: elles étaient nées d'un sentiment profond du mal physique et du mal moral dans le monde, puis du désespoir de triompher jamais de tous les vices de notre nature et de notre situation. Le sentiment chrétien avait à vaincre non seulement le dualisme grossier qui dérivait des principes du bien et du mal, de l'être et du néant dans le monde, opposés l'un à l'autre, et que nulle puissance supérieure ne réunissait; mais il dut subjuguer aussi le dualisme raffiné qui résultait de l'opinion que l'opposition, la contrariété est nécessaire dans le monde, et qu'une limitation de toutes choses est inhérente à sa nature. Ainsi le sentiment chrétien n'avait pas seulement à lutter contre les doctrines des gnostiques dualistes, des manichéens et des dualistes matérialistes, mais encore contre les systèmes de Platon, d'Aristote et des stoïciens. Il l'emporta sur ces représentations imparfaites par sa foi à la bonté toute puissante de Dieu, et à la destination sublime, ainsi qu'à la force correspondante à cette destinée, de la raison qui est un rayon divin. Toutefois, nous avons dû remarquer qu'il ne sut point se rendre maître absolu du dualisme le plus subtil. Nous ne sommes pas enclin à déguiser les côtés faibles des principes d'où sortit la philosophie des Pères. Sa faiblesse éclate en ce qu'elle a immédiatement en vue le salut personnel, individuel, puis le salut de l'Église, qu'enfin elle s'occupe ardemment du moyen pratique d

fonder cette Église, et que c'est seulement de fort loin, d'après une représentation obscure, qu'elle songe au salut du monde, sans parvenir à concevoir le salut universel avec une clarté scientifique. On professait que l'individu ne pouvait puiser son salut que dans le salut de l'Église, de la communion que l'on établissait pratiquement; mais comment cette communion se rattachait-elle au salut d'une communion plus grande encore? C'est ce que l'opposition, digne du dualisme, entre l'Église et le monde, ne permit pas de comprendre avec une pleine évidence. Ce fut là une conséquence nécessaire de ce que la philosophie des Pères s'appliqua trop peu aux recherches sur les choses du monde; elle dut, par conséquent, être troublée constamment par la pensée qui avait animé l'antiquité, par les conceptions de la philosophie grecque qui établissait des genres, des espèces, et des individus, ainsi que la nécessité des différences en degrés, et qui prétendait déduire de là l'impossibilité d'un accomplissement de toutes choses dans chaque individu : c'est ce qui déçut, égara les Pères. La circonscription exclusive de l'Église avait été tracée sous l'empire des préjugés de l'antiquité ou des notions mal définies de la philosophie ancienne; et il s'éleva dans l'individu des doutes sur les principes fondamentaux qui devaient être reconnus en général. Il est incontestable que les conceptions les plus hautes que l'on appliquait à l'appréciation de toutes choses devaient subir une transformation dans le sens chrétien, si la doctrine de la création, excluant tout dualisme, avait été poussée dans ses dernières conséquences. On en sentait la nécessité, car l'on ne trouvait pas suffisantes les anciennes catégories d'Aristote, non seulement pour connaître Dieu, mais encore pour connaître l'âme raisonnable; afin de résoudre le problème fondamental du christianisme, il était nécessaire non seule-

ment d'éliminer les catégories, mais encore de les transformer et de leur en substituer d'autres.

Toutefois, ce n'est pas seulement le dualisme contre lequel la doctrine de la création devait s'élever : elle avait encore à lutter contre la doctrine de l'émanation. Son combat contre cette dernière doctrine est, en partie, une continuation de sa lutte contre le dualisme subtilisé : la doctrine de l'émanation prétendait expliquer, par l'hypothèse de la perfection graduellement descendante des effluves, l'imperfection des choses temporaires, mais elle présentait aussi cette imperfection comme nécessaire et insurmontable. Puis, d'autres principes encore étaient émis. La doctrine de l'émanation se rattachait au point de vue du paganisme, suivant lequel les choses terrestres et humaines, placées à une distance immense du principe suprême, ne pouvaient jamais entrer avec ce principe en communication immédiate. La doctrine chrétienne opposait à ce point de vue la dignité et la destination de la raison, qui aspire à la perfection, qui sent que la perfection est son but. Mais cette lutte ne pouvait se développer que peu à peu, au fur et à mesure que la conscience devenait plus claire. Au sein même du christianisme, la pensée chercha d'abord à faire prévaloir un intermédiaire qui ne fut pas le Dieu suprême : c'est ce qu'on remarque dans les écrits de Tertullien et dans d'autres formes de la doctrine de la subordination ; au sein même du christianisme, on sentit d'abord qu'une distance nécessaire existait entre Dieu et ses créatures, et que cette distance s'opposait à l'accomplissement infini de la création : c'est ce qu'enseignait notamment Origène. Mais lorsque la doctrine de la Trinité se fut fait jour, ces opinions durent faire place à la conviction que, sans doute, la différence entre le Créateur et les créatures ne devait pas cesser, mais qu'il ne se trouvait entre l'un et l'autre rien qui les

séparât, rien qui pût empêcher la créature raisonnable de s'approprier la perfection de son Créateur par l'intuition et la vertu. Le préjugé de la doctrine de l'émanation fut alors vaincu; les limites des êtres finis leur furent imposées naturellement, ou plutôt la direction pratique des doctrines chrétiennes ne put prévaloir qu'autant qu'elle aboutît à la liberté de la raison, qui franchissait toute limite imposée par la nature, qui reconnaissait sans doute le naturel, mais seulement comme base et objet de l'action. Ce point de vue avait pénétré trop profondément dans l'aspiration pratique de l'Église, pour qu'il ne fût point à l'avenir toujours reconnu. Mais le cercle étroit où se placèrent les Pères de l'Église pour considérer le monde ne leur permit point de développer régulièrement le point de vue précédent; ils se jetèrent dans des directions différentes pour le faire valoir. D'un côté, on était enclin à reconnaître la nécessité, pour tout être raisonnable, d'être d'abord imparfait, afin qu'il s'appropriât dans le cours de sa vie tout ce que Dieu avait soumis à ses facultés naturelles; et, par conséquent, on regardait la vie de la raison comme une évolution naturellement progressive depuis son début et sa minorité jusqu'à son accomplissement et sa liberté en Dieu : c'est ce qui prévaut surtout dans la doctrine de Tertullien et de Grégoire de Nysse. D'un autre côté, on se laissait entraîner par le penchant à justifier Dieu de l'imperfection de la raison dans ce monde, et à admettre que la volonté pervertie des êtres raisonnables avait seule engendré la corruption, et nous avait plongés dans la situation déplorable où nous nous trouvons actuellement. Partant de cette supposition, on croyait pouvoir légitimer le principe que les forces qui nous ont été accordées originellement sont insuffisantes pour nous harmoniser avec le reste du monde : c'est le point de vue

où se sont placées les doctrines fort différentes d'Origène, de Méthodius et de saint Augustin. Entre ces deux voies divergentes suivies pour explorer la vie rationnelle, on ne put pas trouver un moyen suffisant de rapprochement; c'est même la raison principale par laquelle les doctrines des Pères, sur le rapport de la liberté avec l'efficacité divine dans le monde, ne purent aboutir à aucun résultat positif.

Outre ce premier point, il y avait encore un autre principe à combattre dans la doctrine de l'émanation. Cette doctrine posait le rapport de Dieu avec ses effluves comme un rapport naturel; elle admettait que Dieu ne pouvait pas être conçu sans ses effluves, par conséquent sans le monde, et que de là seulement résultait l'éternité du monde, du moins du monde suprasensible. La philosophie chrétienne pense tout autrement. Reconnaissant dans le monde sensible la parfaite révélation de Dieu, elle n'a pas besoin d'un monde suprasensible qui soit hors du monde extérieur, et diffère de ce monde extérieur dans son être; elle peut tout au plus admettre l'opinion que le monde sensible provient du monde suprasensible déchu, car le monde dans lequel nous vivons lui paraît l'œuvre parfaite de l'amour divin. Si nous recherchons les raisons les plus profondes qui déterminèrent cette opinion, nous les reconnaissons dans ce que, partant du temporaire, la philosophie y chercha le moyen de satisfaire son aspiration au divin. Elle se regardait comme placée sous la direction de la Providence divine, et elle avait confiance dans l'enseignement que Dieu lui donnait au moyen de ses propres destinées et de toutes les révélations; elle devait donc reconnaître un commencement à tous les développements de la vie temporaire, et admettre, au point de vue du monde, qu'elle ne pouvait pas concevoir Dieu sans le monde extérieur; mais elle ne devait point se laisser entraîner à

conclure l'éternité du monde ; car elle considérait Dieu comme supérieur au monde, et elle posait un être transcendant, un principe qui devait être considéré comme indépendant de ce qui en dérivait. Sur ce point, la doctrine des Pères de l'Église ne fut pas pleinement régulière; elle ne fut pas dirigée par une conscience claire de sa méthode. Le point de vue temporaire, d'où l'on prétendait s'élever au principe divin, offrait deux analogies relativement à l'origine des choses : l'une naturelle, l'autre morale ; les Pères de l'Église se décidèrent pour la seconde, et ils considérèrent la volonté de Dieu comme le principe du monde : c'était la conséquence presque nécessaire de la lutte contre la doctrine de l'émanation, qui avait adopté la première analogie ; néanmoins, la notion de Dieu, qui devait plutôt être ici le point de départ, n'impliquait nullement que ni l'une ni l'autre des précédentes analogies ne pût atteindre l'être transcendant de Dieu. Ce point de doctrine n'a jamais pu être développé logiquement : ce qui s'y opposa même, ce sont tous les points de vue sous lesquels on croyait pouvoir soutenir l'éternité du monde; nous avons montré dans cette histoire que la doctrine de l'éternité du monde suprasensible, telle qu'Origène l'avait produite, n'avait pas encore complétement disparu dans les derniers temps de la philosophie des Pères. Cette représentation du monde suprasensible, conçu comme séparé du monde sensible, forma à la fin, dans la philosophie des Pères, une présupposition qui n'exerça aucune influence essentielle sur les notions scientifiques ; et l'on peut dire que la force de la doctrine de l'émanation a été brisée sous ce rapport par le développement de la philosophie des Pères.

La théorie de l'émanation eût été complétement vaincue, si la doctrine de la trinité, à laquelle aboutissait la

doctrine de la création, avait été développée avec une conscience claire de ses conséquences. Elle aspirait à reconnaître en Dieu, d'un côté, la vérité absolue, sans relation ; d'autre part, le conditionné, le relatif, qui est la base de la vérité des choses temporaires, et ne peut être conçu que par rapport au monde. Si ce double point de vue de la notion de Dieu eût été compris avec une certitude scientifique, on en aurait conclu que le monde suprasensible n'était rien autre chose que le monde sensible, par la raison que le principe divin est dans le monde, que le Verbe divin y crée les choses, et que l'Esprit-Saint les accomplit. On eût alors soutenu avec la plus grande fermeté que nous ne pouvons pas avoir une notion de Dieu indépendamment de l'existence des choses temporaires, que Dieu a une existence en soi, une conscience de lui-même; que nous devons distinguer de Dieu son existence relative aux choses créées, ses rapports au monde, son existence comme créateur et comme esprit sanctifiant; enfin, que nous devons attribuer à tous les rapports de Dieu avec le monde une complète vérité et la parfaite plénitude de la perfection divine, sans pour cela limiter l'être et l'action de Dieu, sans briser son unité. Ces résultats furent sans doute ébauchés, mais ils ont été amenés sans que l'on comprît scientifiquement que l'on partait du point de vue des recherches sur le monde, et que l'on marquait par là ce qui devait être reconnu comme condition de la vie religieuse, et de la science qui y correspond et qui s'édifie sur cette vie. On a perdu cela de vue en suivant les directions théologiques, et en cherchant à déduire de la notion de Dieu les trois moments de la Trinité ; on a été forcé d'appliquer à la Trinité les conceptions que fournissaient l'ancienne philosophie et ses recherches sur le monde. Plus ces conceptions appliquées à la Trinité

furent fixées fermement dans une formule ecclésiastique régulièrement reconnue, moins on fut en état de comprendre avec certitude les raisons déterminantes et spéciales de la distinction entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La doctrine de la Trinité admit donc l'obscurité mystérieuse dans laquelle on a coutume d'envelopper les résultats de sa propre réflexion, lorsqu'on n'a plus conscience des principes dirigeants qui l'ont amenée. On ne peut guère nier l'obscurité qui plane sur la révélation et même sur la notion de Dieu; cependant nous ne pouvons voir dans ce mystère qu'un artifice ingénieux fondé sur une confusion de la notion de Dieu et des conceptions de l'espèce intuitive et dérivant des phénomènes du monde. Nous avons vu comment il s'ensuivit que l'on oublia presque les propriétés des trois hypostases pour l'égalité parfaite de tout le divin, et que l'on chercha à s'expliquer le mystère de la Trinité dans des analogies inféconde. Tout ce travail ne pouvait enfanter, d'une part, qu'une formule morte, et, d'autre part, que le mysticisme.

La doctrine de la Trinité impliquait la doctrine de la divinité et de la toute-puissance de l'Esprit-Saint; et il s'agissait alors de concilier ces attributs avec la liberté des êtres libres. Ce que nous devons à la philosophie des Pères sur ce point, ne s'étend guère au-delà d'une déduction lucide des questions qui se rencontrèrent dans cette investigation. D'un côté, on reconnaissait la nécessité d'attribuer à Dieu tout le bien qui s'accomplissait dans le monde; et, d'autre part, on ne niait pas que tout véritable bien ici-bas ne consiste qu'en ce que les êtres raisonnables se l'approprient au fond de leur volonté libre, par leur propre fait. Ces propositions étaient évidemment contradictoires, et l'on parvenait jusqu'à certain point à les concilier, en induisant

que l'esprit saint de Dieu agissait dans les créatures, et que plus celles-ci étaient libres, plus elles devenaient des instruments de Dieu; mais, moins on était enclin à éclaircir, en pénétrant dans les détails, les oppositions temporaires entre la nature et la raison, entre le bien et le mal, entre la vie ecclésiastique et la vie du monde, plus les ténèbres subsistaient épaisses sur tous ces objets. Saint Augustin, comme les Pères antérieurs, avait avoué que la perfection ne pouvait être concédée en ce monde, aux êtres raisonnables, et qu'ils ne pouvaient rien fonder par eux-mêmes; par suite de leur libre choix, ils pouvaient s'élever à un degré supérieur de justification; mais cela semblait à saint Augustin, du moins chez les anges, une résolution et non un développement successif des dispositions naturelles; et saint Augustin admettait aussi que, chez les hommes, le développement au moyen des désirs sensibles n'était pas propre à l'essence des hommes en tant que créatures, mais résultait de leur chute. Les représentations sur la perfection de l'homme dans le paradis lui paraissent impliquer, en définitive, que, pour les créatures raisonnables, il y avait un bien naturel, outre le bien qui résultait du développement de leur volonté. Cela s'accordait avec l'opinion qui reconnaissait le bien dans le beau et même dans la justice qui châtie. Livré une fois à ces pensées, on pouvait difficilement s'empêcher d'admettre une action de la grâce divine, relativement à laquelle la créature raisonnable n'était que passive : le bien devait être conçu comme identique à l'être. Évidemment, toutes ces propositions montrent que saint Augustin avait une intelligence très vague de la notion du bien, et qu'il partagea plus ou moins l'indécision de vues de tous les Pères de l'Église, qui prétendirent assimiler l'opposition entre le bien et le mal à l'opposition entre l'être et le non-être.

Nous avons vu que saint Augustin avait été poussé à cette vague notion par le point de vue trop exclusif de ses recherches; autrement il n'aurait pas soutenu que hors de l'Église il n'y avait pas de bien, de moralité; cette opposition abrupte qu'il établit entre la vie de l'Église et la vie du monde, rapportant à l'une le bien et à l'autre le mal, doit nous montrer que les recherches auxquelles il se livra avaient une base plus profonde, qu'il ne put pas découvrir; cette impuissance ne lui est toutefois point personnelle; elle résidait dans la philosophie des Pères, qui, ne poursuivant que des buts ecclésiastiques, ne pouvait reconnaître le bien que dans ces mêmes buts, et n'apprécier qu'extérieurement ce qui ne se rapportait que de loin aux buts de l'Église. Cette opposition violente établie par saint Augustin dut triompher et se répandre; c'était une conséquence nécessaire de ce que les effets de la grâce divine et le bien que ces effets produisent, n'étaient point connus dans leur harmonie, mais seulement sous leur rapport le plus brillant, relativement à l'édification et à la direction de l'Église. Considérés ainsi hors de l'harmonie naturelle, les effets de la grâce devaient paraître quelque chose de miraculeux, d'arbitraire, et les points de vue opposés qui présentaient la relation de la rédemption avec la création, de la grâce avec la nature, devaient être repoussés pour faire place à l'opinion que l'Esprit-Saint ne conduit pas les créatures à leur développement, à leur accomplissement, mais les élève par-delà leurs limites naturelles. De semblables manifestations de la grâce divine et de la liberté ne sauraient se concilier. Le développement constant de la vie est ainsi interrompu, et la communication de la grâce ne semble plus qu'un nouveau commencement, qu'une nouvelle création, qui n'a point sa condition dans la vie anté-

rieure, parce que la vie antérieure ne renferme rien de bien, et par conséquent aucun point auquel se lie le bien. Chose singulière! pour relever la puissance de Dieu, on se sentait autorisé à ravaler l'activité de la raison! Et cependant c'est dans la raison qu'éclate la puissance de Dieu avec une plénitude vraiment divine.

Partout, dans la philosophie des Pères, nous rencontrons des moyens d'explication insuffisants, erronés, lorsqu'il s'agit de comprendre le monde, le temporel, dans sa vraie signification. Cette philosophie tourne avant tout ses regards vers le but, et elle néglige d'apprécier les moyens de l'atteindre. Elle voit dans ces moyens mêmes plutôt la fin, la présence de Dieu, sa puissance, sa grâce, que l'activité propre et libre des créatures. C'est pourquoi il ne fut pas possible aux philosophes de ce temps de circonscrire convenablement une science, et d'en concevoir chaque branche à part. La puissance divine et la grâce étaient partout considérées comme une seule et même chose; leur plénitude absolue, là où nous les constatons, devait être pour nous un miracle, un objet d'étonnement, mais non point un objet de science. Nous nous voyons ainsi enlever tout l'ensemble des moyens. La Providence emploie des moyens non point pour elle, mais pour nous, et notre raison elle-même lui sert d'instrument. Nous devons donc l'employer comme telle, et par elle nous apprendrons à connaître les décrets de Dieu, qui, dans les divers ordres de choses, sont destinés à nous dévoiler la plénitude de la vérité.

Qu'il nous soit permis maintenant de jeter un regard sur la suite des dispositions divines. Nous pouvons considérer comme une grâce de la Providence qu'il ne se soit rencontré aucun système ferme dans ce développement de la philosophie des Pères; car un système arrêté, exclusif, comme il se fût présenté certainement,

eût dominé sur les esprits avec plus de puissance qu'aucun autre système de philosophie ; il se serait revêtu de l'autorité d'une doctrine sainte, et eût, sans contredit, réduit au silence toute pensée indépendante ; ce système eût été vaincu sans doute à la fin par la force du temps, mais il aurait ébranlé tous les fondements de la doctrine ecclésiastique. Il a suffi, pour instituer l'Église, qu'un certain nombre de doctrines basées sur la foi aient été développées ; ces doctrines ont exprimé, comme elles le devaient, le caractère du christianisme par rapport au judaïsme et au paganisme ; il convenait que la philosophie des temps à venir fût dirigée d'abord dans son investigation par des doctrines spéciales, par des pensées particulières, plutôt que d'être contrainte par l'autorité trop puissante d'un système à une confiance anticipée, et lorsque le doute se serait élevé sur les doctrines exclusives de l'Église, de se voir forcée de rejeter tous les fruits positifs qu'avait produits la science des premiers siècles chrétiens. Or, ce résultat, qui était désirable, fut décrété par la Providence ; a traversé le mélange des éléments qui composaient la culture des Pères de l'Église, et est entré dans l'évolution naturelle, dans le grand chemin de l'humanité.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME
DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE DEUXIÈME VOLUME.

LIVRE CINQUIÈME.

Époque des controverses sur la doctrine de la Trinité.

LIVRE SIXIÈME.

Saint Augustin.

LIVRE SEPTIÈME.

Décadence de la Philosophie des Pères.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

EXTRAIT DU CATALOGUE

DE LA

librairie philosophique de LADRANGE, 19, quai des Augustins.

Bibliothèque Philosophique

DES TEMPS MODERNES.

Format grand in-18.

Philosophie écossaise.

Éléments de la philosophie de l'esprit humain, par DUGALD-STEWART, traduits en français par M. L. PEISSE : avec une notice sur la vie et les travaux de DUGALD-STEWART, 3 vol. 10 fr. 50 c.

Pour paraître : **Dugald-Stewart** (la suite). — **Ried.** — **Berkeley.** — **Brown. Ferguson.** — **Shaftesbury.** — **Ad. Smith.** — **Hutcheson.** — **Gregory.** — **Beattie.** — **Campbell.** — **Oswald.** — **Mackintosh**, etc.

Philosophie française.

Œuvres philosophiques d'Arnauld, comprenant : les Objections contre les Méditations de Descartes, la Logique de Port-Royal, le Traité des vraies et des fausses idées, publiées par JOURDAIN, professeur de philosophie, 1 gros vol. 3 fr. 50 c.

Œuvres philosophiques de Bossuet, comprenant : la Connaissance de Dieu et de soi-même, le Traité du libre arbitre, la Logique, divers Fragments, etc., publiées par L. DE LENS, professeur de philosophie, 1 gros vol. 3 fr. 50 c.

Œuvres philosophiques de Fénelon, comprenant : le Traité de l'existence de Dieu, les Lettres sur divers sujets de métaphysique, la Réfutation du système de Malebranche ; précédées d'un Essai sur Fénelon, par M. VILLEMAIN, avec un Avertissement et des notes par M. DANTON, agrégé de philosophie. 1 gros vol. 3 fr. 50 c.

OUVRAGES DE M. V. COUSIN.

Cours de philosophie morale, professé à la Faculté des lettres, de 1816 à 1820, par M. V. COUSIN, pair de France, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, membre du Conseil royal de l'instruction publique, 5 vol. in-8. 1840-41. 30 fr.

Se compose :

Du cours de 1816-1817. — Philosophie moderne, 1 vol.		7 fr. 50 c.
— de 1818. — Du Vrai, du Beau, etc., 1 vol.		7 fr. 50 c.
— de 1819 et 1820.	Introduction, 1 vol.	3 fr.
	École sensualiste, 1 vol.	6 fr.
	École écossaise, 1 vol.	6 fr.

Cours de l'Histoire de la philosophie, nouvelle édition, 3 volumes in-8. 1841. 18 fr.

— Introduction à l'Histoire de la philosophie, 1 vol. in-8. 7 fr.

— Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle, 2 vol. in-8. 14 fr.

Fragments philosophiques, 2 vol. in-8, 1838, 3e éd. 15 fr.
Cette nouvelle édition est augmentée du 2e volume.
Fragments philosophiques. — Philosophie ancienne, 2e édition, 1840. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 c.
La 1re édition de ce volume a paru sous le titre de *Nouveaux fragments philosophiques*.
Cette 2e édition est augmentée de 150 pages.
Fragments philosophiques. — Philosophie scholastique, 1 vol. in-8. 1840. 7 fr. 50.
Manuel de l'Histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann, 2e édit., corrigée et considérablement augmentée. 2 vol. in-8. 1839. 15 fr.
Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées, suivi d'un Vocabulaire des locutions les plus remarquables et les plus usitées par Pascal. 1 vol. in-8. 1843. 7 fr. 50.
Leçons de philosophie sur Kant. 1 vol in-8. 1842. 7 fr.
De la Métaphysique d'Aristote, Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, suivi d'un Essai de trad. du 1er et du 2e livres de la Métaphysique, 2e édition. 1 vol. in-8. 1838. 4 fr.
Œuvres complètes de Platon, traduites du grec en français, accompagnées d'arguments philosophiques et de notes historiques et philologiques, par Vict. Cousin, 1825 à 1840. 13 vol in-8. 113 fr.
Les derniers volumes se vendent séparément.
Œuvres complètes de Descartes, publiées par V. Cousin, 1826. 11 vol. in-8, avec planches. 40 fr.
Procli, Philosophi Platoni opera, publiées avec des commentaires par V. Cousin, 6 vol. in-8. 42 fr.
Œuvres philosophiques de Maine de Biran, publiées par V. Cousin, 4 vol. in-8. 1841. 24 fr.

MANUEL LEXIQUE, POLITIQUE ET POLYTECHNIQUE, ou Dictionnaire portatif de sciences et des arts, par M. A.-C. Demoustier, professeur de littérature, 1 vol. in-8 à 2 colonnes. 1844. 10 fr.
DES CAUSES CONDITIONNELLES ET PRODUCTIVES DES IDÉES, ou de l'Enchaînement naturel des propriétés et des phénomènes de l'âme, par Gruyer, 1 vol. in-8. 1844. 7 fr.
ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE SUR LES IDÉES FONDAMENTALES, ou les Principes de l'entendement humain, par F. Perron, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Besançon, 1 vol. in-8. 1844. 7 fr.
THÉORIE DE LA RAISON IMPERSONNELLE, par M. Francisque Bouillier, membre correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, 1 vol. in-8. 1844. 6 fr.
DE LA CERTITUDE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SCIENCE ET LA FOI, par Edouard Mercier, 1 vol. in-8. 1844. 6 fr.
LA SCIENCE DU VRAI, philosophie théorique et pratique, spéculative et expérimentale, traduit de l'allemand de Koenig, 1 vol. in-8. 1844. 6 fr.
HÉGEL ET LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, ou Exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande, par Ott, 1 vol. in-8. 1844. 7 fr.
PENSÉES SUR LA LIBERTÉ DE PHILOSOPHER EN MATIÈRE DE FOI, par Ch. Martin Wieland, suivies de Réflexions du traducteur sur le rapport de la liberté de conscience, 1 vol. in-8. 1844. 4 fr.
ÉCOLE ÉCLECTIQUE et **ÉCOLE FRANÇAISE**, par Saphary, 1 vol. in-8. 1844. 6 fr.
HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, par Jules Simon, professeur suppléant à la Faculté des lettres de Paris. 2 vol. in-8. 1844. 15 fr.

Politique d'Aristote, trad. en français par BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Académie des sciences morales, etc., 2 vol. gr. in-8, avec le texte grec en regard, Impr. royale. 1837. 20 fr.

Logique d'Aristote, traduite en français *pour la première fois*, et accompagnée de notes perpétuelles, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, professeur de philosophie au Collége de France, 4 vol. gr. in-8. 1843. 30 fr.

De la logique d'Aristote, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, professeur de philosophie ancienne au Collége de France; *Mémoire couronné en* 1837 *par l'Académie des sciences morales et politiques*, 2 vol. in-8. 1838. 14 fr.

Psychologie expérimentale, par M. l'abbé BAUTAIN, chanoine honoraire de Strasbourg, professeur de philosophie à la Faculté des lettres, docteur en théologie, en médecine et ès-lettres, 2 vol. in-8. 1839. 14 fr.

Philosophie morale, par M. l'abbé BAUTAIN, chanoine honoraire de Strasbourg, etc., 2 gros vol. in-8. 1842. 16 fr.

Exposition des principes actuels de la philosophie, ou Examen historique et discussion critique des principes subjectif, spiritualiste et éclectique sur lesquels repose de nos jours la philosophie, par EDOUARD COURNAULT, 1 vol. in-8. 1843. 5 fr.

Exposition métaphysique des peines temporelles, par J. MARIE-AUGUSTE BOYER, 1 vol. in-8. 1843. 6 fr.

Exposition de la doctrine de Proclus, par M. BERGER, ancien élève de l'Ecole normale, 1 vol. gr. in-8. 1841. 3 fr. 50 c.

Doctrine de la science de J.-G. FICHTE, traduit de l'allemand par M. PAUL GRIMBLOT, avec une notice du traducteur sur Fichte et sa philosophie, 1 vol. in-8. 1843. 7 fr. 50 c.

De la destination du savant et de l'homme de lettres, par FICHTE, traduit de l'allemand par M. NICOLAS, professeur de philosophie à la Faculté de théologie de Montauban, 1 vol. in-8. 1838. 2 fr.

Système de l'Idéalisme transcendantal, par SCHELLING, professeur de philosophie à l'Université de Berlin; suivi, 1° d'un jugement sur la philosophie de M. V. Cousin et sur l'état de la philosophie en France et de la philosophie en Allemagne; 2° du discours prononcé à l'ouverture de son cours de philosophie à Berlin, le 15 novembre 1841; traduit de l'allemand par M. PAUL GRIMBLOT, avec une très longue Notice du traducteur sur M. Schelling et ses ouvrages, 1 vol. in-8. 1842. 7 fr. 50 c.

Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie, relativement à l'origine et au fondement des connaissances humaines depuis Descartes jusqu'à Kant, par le baron PASCAL GALUPPI, professeur de philosophie à l'Université royale de Naples; traduit de l'italien sur la 2e édition par LOUIS PEISSE, avec une introduction du traducteur, 1 vol. in-8. 1843. 6 fr.

Fragments de philosophie, par M. HAMILTON, professeur de logique et de métaphysique à l'Université d'Edimbourg, traduit de l'anglais par L. PEISSE, avec une longue préface, des notes et un appendice du traducteur, 1 vol. in-8. 1840. 7 fr. 50 c.

Histoire de la philosophie ancienne, par le docteur HENRI RITTER, professeur à l'Université de Kiel, traduit de l'allemand par M.-J. TISSOT, docteur ès-lettres, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon, 4 gros vol. in-8. 1837. 32 fr.

Histoire de la philosophie chrétienne, par le docteur HENRI RITTER, traduit de l'allemand par TRULLARD, 2 gros vol. in-8. 1843. 15 fr.

Cet ouvrage fait suite à l'*Histoire de la Philosophie ancienne*.

Etudes sur le Timée de Platon, avec la traduction et le texte en regard, par HENRI MARTIN, professeur de littérature ancienne à la Faculté de Rennes, 2 vol. in-8. 1841. 14 fr.

Les Grandeurs du Catholicisme, par M. AUGUSTE SIGUIER, 2 vol. in-8. 1841. 15 fr.

Mélanges philosophiques, 2e édit., revue et augmentée d'un nouveau fragment, par M. TH. JOUFFROY, 1 vol. in-8. 1838. 8 fr.

Nouveaux mélanges philosophiques, par TH. JOUFFROY (*posthumes*), publiés par M. DAMIRON, 1 vol. in-8. 1842. 8 fr.

Essais de philosophie, par CH. DE RÉMUSAT, député, ancien ministre de l'intérieur, 2 vol. in-8. 1842. 15 fr.

Vie de Jésus, ou Examen critique de son histoire, par le docteur FRÉDÉRIC STRAUSS, trad. de l'allemand sur la dernière édit., par M. EMILE LITTRÉ, membre de l'Académie, 4 vol. in-8. 1840. 24 fr.

Manuel de philosophie, par M. A.-H. MATTHIÆ, trad. de l'allemand, par M. PORRET, professeur de philosophie au collége Rollin, 1 volume in-8. 1837. 4 fr.

Doctrine religieuse et philosophique fondée sur le témoignage de la conscience, par EMILE HANNOTIN, 1 vol. in-8. 1842. 3 fr.

De l'éclectisme, par NICOLAS, etc., in-8. 1840. 2 fr.

Ce volume est la réfutation du livre de Pierre Leroux.

Anthropologie spéculative générale, comprenant, 1° la psychologie expérimentale en elle-même et dans ses rapports avec la physiologie. — 2° L'exposition et l'examen des doctrines de Bichat, Cabanis, de Maine de Biran, de Bérard, de Broussais, Magendie, J. Muller, etc., sur le rapport du physique et du moral. — 3° L'analyse très détaillée et la critique de la physiognomonie de Lavater, et des leçons sur la phrénologie de Broussais. — 4° Enfin la psychologie rationnelle pure, par J. TISSOT, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon, 2 vol. in-8, 1843. 15 fr.

Cours élémentaire de philosophie, rédigé d'après le programme officiel des questions pour le baccalauréat ès-lettres, par J. TISSOT, professeur de philosophie à la Faculté de Dijon, 2e édition presque entièrement refondue, 1 vol. in-8. 1840. 6 fr. 50 c.

Autorisé par le Conseil royal de l'instruction publique.

Histoire abrégée de la philosophie, par J. TISSOT, 1 vol. in-8. 1840. 6 fr.

Autorisée par le Conseil royal de l'instruction publique.

De la manie du Suicide et de l'esprit de Révolte, **de leurs causes et de leurs remèdes**, par J. TISSOT, 1 v. in-8. 1840. 6 fr. 50 c.

Éthique ou Science des mœurs, par TISSOT, 1 vol. in-8. 1840. 6 fr.

Sous presse :

DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, Rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques; précédé d'un Essai sur la méthode des Alexandrins; suivi de la traduction de morceaux choisis de Plotin, par BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, professeur de philosophie ancienne au collége de France, 1 vol. in-8. 6 fr.

CRITIQUE DU JUGEMENT, par KANT, traduit de l'allemand par M. BARNI, professeur de philosophie au collége Louis-le-Grand, avec une introduction et des notes. 2 vol. in-8. 12 fr.

LEÇONS DE FICHTE SUR LA RELIGION ET LE BONHEUR, traduit de l'allemand par BOUILLIER, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon. 1 vol. in-8. 1844. 6 fr.

Paris. — Imprimerie de BOURGOGNE et MARTINET, rue Jacob, 30.